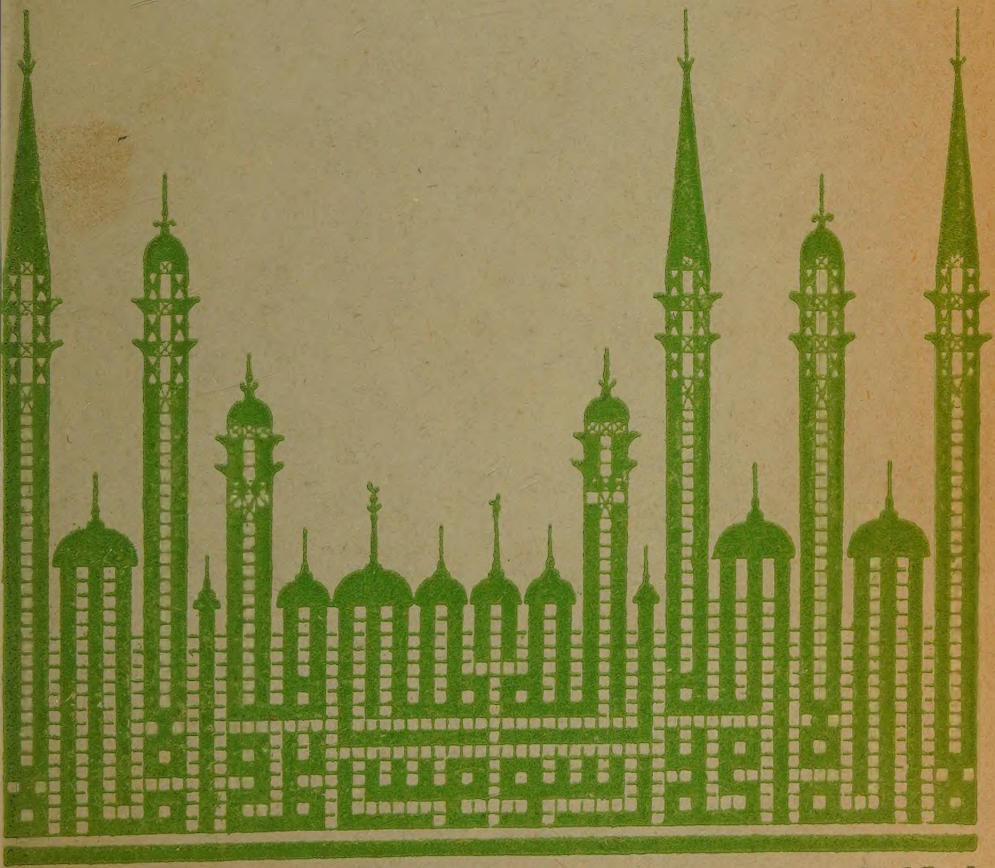
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXI MADRID - GRANADA. 1956 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXI — 1956 — FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Enrico Cerulli: *Dante e l'Islam*..... 229
Elías Terés: *El Diccionario español latino-arábigo del P. Cañes*..... 255
Ch. Pellat: *Note sur l'Espagne musulmane et al-Ǧāḥiẓ*..... 277
Luis Seco de Lucena Paredes: *El ḥāǧib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín*..... 285
L. P. Harvey: *Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos*..... 297
Emilio García Gómez: *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica*..... 303

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXIX

L. T. B : *Ampliación y tamaño de varias mezquitas*..... 339
L. T. B.: *Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor*..... 353
L. T. B.: *Quicialeras hispanomusulmanas*..... 359
L. T. B.: *Animales de juguete*..... 373
L. T. B. *La torre de Gabia la Mayor, desmochada*..... 375
L. T. B.: *Una fase de austeridad artística en el Cristianismo y en el Islam occidental*..... 377

VARIEDADES

G. E. von Grunebaum: *«Lírica románica» before the Arab Conquest*..... 403
Emilio García Gómez: *Una «pre-muwaššaḥa» atribuída a Abū Nuwās*... 406
Elías Terés: *Préstamos poéticos en Al-Andalus*..... 415
Luis Seco de Lucena: *«Rehamital Mezumel» — «Válor»*..... 423
A. Arce, O. F. M.: *Procesión del Corpus Christi en ʿAyn Kārem (1870)*.. 425

BIBLIOGRAFÍAS SISTEMÁTICAS

Juan Vernet Ginés: *Una bibliografía de la Historia de las ciencias matemáticas y astronómicas entre los árabes (años 1942 1956)*..... 431

LIBROS Y REVISTAS

Kahle, Paul, *Opera minora (Festgabe zum 21. Januar 1956)* (Emilio García Gómez)..... 441
Nader, Albert N., *Le système philosophique des Muʿtazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 442
Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 444

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

DANTE E L'ISLAM

(DISCORSO PRONUNZIATO NEL SALONE DEI DUECENTO DEL PALAZZO DELLA SIGNORIA IN FIRENZE IL 31 MAGGIO 1956) *

Signore e Signori,

PARLARE di Dante in Firenze, parlarne in questo storico palazzo della Signoria, e, per di più, parlarne non solo dinanzi all'intellettuale pubblico fiorentino, uno dei più fini d'Italia, ma ancora in un Convegno nel quale sono riuniti molti dei maggiori studiosi delle relazioni tra Oriente ed Occidente, convenuti qui da vari paesi d'Europa e d'America, è un impegno assai grave. In queste severe condizioni, io posso augu-

* [La amistad y la cortesía del ilustre autor, así como la amabilidad de la Accademia Nazionale dei Lincei, a quienes nos complacemos en expresar nuestra más profunda gratitud, nos deparan el privilegio de poder reproducir aquí el texto de este bellísimo discurso que tanto ha de interesar a nuestros lectores. Constituyó una de las dos ponencias — la otra fué de E. García Gómez sobre *La lirica ispano-arabica e il sorgere della lirica romanza* — que nutrieron las sesiones 7ª y 8ª, «Storia letteraria», del *XII Convegno «Volta»*, celebrado en Roma y Florencia entre el 27 de mayo y el 1º de junio de 1956. Como se lee en el subtítulo italiano, el discurso fué pronunciado en el maravilloso Salón de los Doscientos del Palacio florentino de la Señoría durante la mañana de la última jornada de mayo de 1956, y sus palabras finales aluden a la presidencia de esa sesión del Convenio, que, con exquisita atención y por iniciativa, refrendada por los congresistas, de la Mesa de la Academia, fué conferida ese día a don Emilio García Gómez, discípulo y sucesor de Asín. — *N. de la R.*]

rarmi soltanto che, alla fine di questo discorso, vorrete almeno darmi atto che la vostra disillusione non sarà stata grandissima.

E poichè dobbiamo intrattenerci su Dante, cominciamo dunque da Dante:

> O insensate cure dei mortali
> quanto son difettivi sillogismi
> quei che vi fanno in basso volger l'ali.

Ma tra questi sillogismi il più difettivo forse di tutti è quello di chi per eccesso di amore, per eccesso di venerazione verso l'«Altissimo poeta» di Firenze, genio tutelare della Nazione Italiana, arriva a considerare quasi un torto verso la sua arte le ricerche che tendono a definire quale sia stata la situazione di Dante nella civiltà di quel suo Medioevo, di cui egli fu la massima espressione in poesia. Ora, in verità, nessuno è mai fuori della storia del suo tempo; e, direi specificamente, per di più, nessun grande artista è stato meno lontano dalla storia del suo tempo quanto proprio Dante, che quel suo tempo ha eternato vivendolo e sentendolo profondamente nella sofferenza della sua carne e del suo spirito. Sarò ancor più esplicito. Nessun grande artista può essere ritenuto insensibile all'influenza delle correnti culturali della sua epoca se non si voglia, per ciò stesso, diminuire l'umanità della sua arte. Un Dante, come qualcuno ha immaginato, che fosse un genio venuto, come egli disse di Beatrice, «di cielo in terra a miracol mostrare» sarebbe una personalità del tutto astratta, completamente diversa, e certo minore perchè meno umana, di quello che realmente fu nella sua vita e nella sua arte il Poeta fiorentino.

Ora, il tempo di Dante, il glorioso medioevo di Firenze, che cosa rivela a noi nella questione, che particolarmente ci preoccupa oggi, dei contatti tra l'Oriente e l'Occidente? Non ho che a riferirmi ai risultati delle ultime ricerche storiche, e del resto a quanto in notevole parte è stato già detto dagli altri relatori di questo Convegno nelle sedute romane, per rilevare che esattamente in quel Medioevo — che nel secolo scorso ancora pareva il periodo oscuro, «the dark ages» —, proprio allora e so-

prattutto dalla fine del XII secolo in poi, i contatti culturali tra Oriente ed Occidente sono stati particolarmente intensi come gli studi attuali ogni giorno vanno meglio rilevando nei vari campi. Non vi parlerò delle scienze fisiche e matematiche; nè della filosofia, perchè è cosa a tutti nota quale sia stata la funzione della grande filosofia arabo-islamica in connessione con l'eredità della filosofia greca e con la rinascenza degli studi filosofici in Europa Occidentale. Non ne abbiamo nemmeno parlato, dirò per incidens, nel Convegno di questo anno, perchè l'anno scorso la nostra Accademia dei Lincei dedicó un Convegno speciale a questo problema in occasione del Millenario di Avicenna. Ma nel nostro stesso Convegno abbiamo avuto occasione di constatare analoghi contatti tra Oriente ed Occidente nella storia religiosa, nel diritto, nell'economia. Parleremo adesso qui a Firenze della poesia lirica [1]. Potrei aggiungere anche i contatti nella prosa narrativa, di cui ho avuto occasione io stesso di occuparmi altrove; ed ancora non sarebbe da tralasciare la nuova questione della influenza dell'elemento orientale nella prima formazione dell'epopea medioevale. Quindi, l'Oriente e l'Occidente in questo periodo del medioevo e particolarmente nel Duecento, quando nasce Dante, sono in strettissimo contatto, ed in scambio di idee e di elementi culturali, senza che nessuna barriera — nemmeno nel campo delicatissimo della filosofia, come del resto rivedremo fra poco — riesca allora a separare questi due mondi vicini, Europa Cristiana ed Oriente islamico, collegati dal Mediterraneo. Solamente Dante sarebbe rimasto allora estraneo a tutto questo immenso movimento culturale del suo tempo? Io credo che basta porre la domanda per intuire che la risposta non può essere che negativa. Dante fu un uomo del suo secolo; e la sua grandezza consiste appunto nel fatto che quel suo secolo, nella varietà transeunte delle correnti storiche che in esso confluivano e si confondevano, egli artista sommo riuscì a fermare nella bellezza eterna della sua poesia.

* * *

[1] [La ponencia sobre este tema fué redactada por Emilio García Gómez, y se leyó y discutió a continuación de ésta del Sr. Cerulli. — *N. de la R.*]

Ecco ora la questione concreta: i rapporti tra Dante, ed in modo particolare la Divina Commedia, e l'Islam. Perchè nell'Islam, e segnatamente nella letteratura araba, esiste una serie di opere di vario valore, di varia origine e di vari scopi, che, prendendo a motivo di partenza un passo del Corano [1], descrivono il viaggio del profeta Maometto al Paradiso e la sua visione dell'Inferno. Questa visione di oltre tomba del profeta Maometto, narrata come ora dicevo nelle letterature islamiche, anche al di là della sola letteratura araba, ha avuto vari caratteri. Alcune di queste opere hanno carattere narrativo popolare: sono semplici scritti di devozione religiosa, di racconto di prodigi, e sono destinate quindi alla diffusione popolare. Vi sono invece altri scritti, questa volta nella grande letteratura molto al di là della narrativa popolare, che dalla Visione oltremondana del Profeta traggono conseguenze sia per le dottrine teologiche che per l'esame filosofico; od ancora differenti opere, anche esse — si intende — della letteratura d'arte, che danno a questa Visione del Profeta, in senso più intimo, un valore mistico, e lo inseriscono così nella grande tradizione della mistica musulmana. Il problema quindi sarebbe da porre in questi termini: che relazione potrebbe esserci stata tra questa letteratura araba oppure, genericamente, tra le letterature islamiche sul Viaggio nell'oltre tomba di Maometto e la visione dantesca?

Il problema tentò parecchi ed in varia forma. All'inizio, anzi, fu posto addirittura non tanto in relazione con la letteratura araba quanto piuttosto con la letteratura iranica anche anteriore all'Islam; ed in questo senso, ad esempio, fu oggetto, già nel 1892, di una comunicazione alla Royal Asiatic Society di Londra dello studioso parsi Jivanji Jamshedji Modi, il quale cercava di paragonare la visione di oltre tomba del Virāfnāmeh con la Visione di Dante [2]. A questo seguirono altri nella stessa

[1] Corano, XVII, 1.

[2] La prima comunicazione, letta il 26 febbraio 1892 alla Bombay Branch della Royal Asiatic Society, aveva il titolo: *The Divine Comedy of Dante and the Virâf-nâmeh of Ardâi Virâf*. Tutti i vari successivi scritti furono raccolti poi nel

direzione, tra i quali il Blochet. Ma il problema era rimasto in un campo indeterminato, perchè si trattava piuttosto di vaghi paralleli tra opere lontane non solo nello spazio, ma anche — e di secoli — nel tempo.

Chi ha posto, veramente, per primo il problema su solide basi, come relazione tra la Divina Commedia e il Mondo musulmano, è stato l'insigne arabista spagnolo Miguel Asín Palacios in una sua famosa relazione alla Reale Accademia Spagnola, nel 1919. Questa relazione diede luogo, come sapete, ad una lunga e vivace polemica che dal 1919 durò per diversi anni. L'Asín, ispirandosi all'altissimo nome di Dante, cercò, con prodigioso intuito e con incomparabile dottrina, le coincidenze di struttura e di particolari tra la Divina Commedia e la letteratura filosofica e mistica degli Arabi sulla Visione del profeta: dunque sempre nell'ambito della grande letteratura. Quelli che chiamerei: i conservatori, cui allora, quaranta anni fa, queste idee di relazioni tra Oriente ed Occidente, che per noi sono diventate familiari, costituivano invece quasi uno scandalo, fecero anche varie obbiezioni all'Asín Palacios nel corso della polemica. La principale, forse, era questa: tutti i paragoni, che Asín Palacios aveva indicato tra la Divina Commedia e la grande letteratura araba, come potrebbero essere dimostrati storicamente, quando Dante non conosceva alcuna lingua orientale, e, quando, d'altra parte, tutta quella letteratura sul viaggio del Profeta Maometto nell'oltre tomba non risultava mai tradotta in alcuna lingua occidentale del Medioevo? Argomento molto grave, che era difficile aggirare. Dalla opposta sponda, Asín Palacios e quelli che avevano accettato la sua ipotesi tentarono, in un certo senso, di superarlo, sia riferendosi, come qualche volta avviene in questi casi, alla tradizione orale (per sua natura, però, inafferrabile), e sia riferendosi all'ambasciata che Brunetto Latini nel 1260 aveva condotto da parte del Comune di Firenze in Spagna presso il re Alfonso X di Castiglia. Si pensò, fra le altre cose, alla probabilità che Brunetto Latini, durante la sua missione in Spagna,

volume: *Jivanji Jamshedji Modi, Dante Papers. Viraf, Adamnan, Dante and other Papers,* Bombay 1914.

avesse potuto avere notizia di questa letteratura araba. Ma il legame preciso tra le due visioni, quella del Poeta cristiano e quella del Profeta dell'Islam, restava mancante od almeno soltanto vago.

* * *

Ora, negli scorsi anni, io stesso, invece, ho potuto pubblicare la traduzione fatta in Spagna per ordine di Alfonso X il Savio, Re di Castiglia, della narrazione completa della Visione del Profeta Maometto e del suo viaggio nei regni dell'oltre tomba, versione che Alfonso X aveva fatto fare: prima in lingua castigliana, affidandone il lavoro al suo medico Abraham Faquí; e che poi successivamente era stata, ancora per ordine dello stesso Sovrano, data l'importanza che si attribuiva al racconto, riprodotta dal castigliano in francese e in latino [1]. L'opera ha il titolo di «Libro della Scala» ed è quindi giunta in Occidente nel Duecento in castigliano, francese e latino.

Della versione castigliana non è stata ancora trovata la completa traduzione. Ne ho pubblicato soltanto un riassunto, che si trova in un manoscritto dell'Escurial. Il riassunto, che è piuttosto una raccolta dei passi più importanti del libro per permetterne una confutazione, è attribuito al martire di Valencia, S. Pedro Pascual; attribuzione sulla quale ho espresso qualche dubbio. Ma di questa traduzione castigliana, della quale ho parlato a suo tempo nel mio volume, si può dare ancora un'altra testimonianza, che mi preme segnalare oggi. Essa si trova citata in un'altra opera dello stesso Re Alfonso il Savio: «El Setenario», che fu pubblicata anni or sono in edizione critica da Kenneth M. Vanderford a Buenos Ayres. In questo libro del «Setenario» il Re Alfonso X, dove parla della questione dei Quattro Animali, dunque dei quattro simboli degli Evangelisti, e ne spiega il significato, continua con una citazione espressa del Libro

[1] [Cf. en esta misma revista Al-Andalus, XIV, 1949, pp 377-407, el magnífico estudio del prof. G. Levi Della Vida, *Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia*. — *N. de la R.*]

della Scala. Dice, infatti, testualmente, nella sua discussione dei Quattro Animali [1]:

«Et proéuasse otrossí por Mahómat, que dizen los moros que ffué propheta de Dios, que él ffizo un libro a que llaman en aráuigo Amochrch [2] que quier dezir del ssubimiento. Et esto es porque quiso ffazer creyente por aquel libro que él ssubiera al çielo e que él viera a Dios e que ssopiera mucho de las ssus poridades. Et dixo cómmo viera estas quatro animalias e ffigurólas así commo auedes oydo. E puso en ssu razón que aquella que auya faz de omne rrogaría a Dios en el día del juyzio por los omnes; et la que ssemeiaua águila, por las aues, et la del león, por las bestias ffieras» [3].

Si intende che diversa è la funzione che hanno nell'Apocalisse e nel Libro della Scala i Quattro Animali, i quali nella Visione cristiana rappresentano gli Evangelisti e che nella Visione di Maometto figurano intorno al Trono di Dio nell'Empireo ed agiranno, poi, al momento del Giudizio Universale. Ma è tipica la conclusione che dalla sua citazione deriva Alfonso il Savio: «Onde la ley de los judíos e nuestra e la de los moros, e aun la de los gentiles, se acuerdan en estas quatro animalias»; tipica, voglio dire, degli scopi e dei metodi di tali citazioni delle credenze musulmane e giudaiche nella polemica medioevale.

Ancora la citazione del Libro della Scala nel «Setenario» è

1 *Alfonso el Sabio, Setenario.* Ed. Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires 1945, p. 118.

2 Variante (errónea) del códice Escurialense II, P. 20: «Amacherth». Sono due deformazioni del nome arabo *al-Miʿrāǧ*, che nella versione castigliana del Libro della Scala è correttamente (nell'Escurialense h II 25) trascritto: «el Miragi» ed invece nei codici della versione di Bonaventura da Siena è storpiato in «halmaereig», «halmahereig».

3 A questo passaggio del *Setenario* corrisponde nel riassunto castigliano del Libro della Scala: «E dixo Mahomat que un ángel que es agora en figura de ome rogará a Dios por los omes que les faga algunas mercedes; e el ángel qu'es en figura de águila rogará a Dios por las abes; e el ángel qu'es en figura de buey rogará a Dios por las bestias, e el ángel qu'es en figura de león rogará a Dios por las bestias salvajes». (Cfr. il mio *Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949, p. 284. I corrispondenti passi delle versioni latina e francese sono *ibidem*, pp. 86-87).

interessante da altri punti di vista. Intanto, è utile per la cronologia del «Setenario» che è tuttora piuttosto incerta, mentre, invece, la traduzione del Libro della Scala in castigliano può essere fissata [1], in modo sufficientemente sicuro, anteriormente al maggio 1264. E che il «Setenario» si riferisca al Libro della Scala tradotto da Abraham Alfaquím e non ad altre redazioni dell'arabo *Kitāb al-Miʿraǧ* è provato sicuramente dalla corrispondenza col riassunto castigliano del Libro della Scala, che ora ho indicata. Inoltre la citazione del «Setenario» è importante, perchè dimostra come sin da allora, alla corte di Alfonso il Savio, si aveva la credenza che il Libro della Scala fosse addirittura uno dei libri sacri dell'Islam.

* * *

Questo per la versione castigliana. La versione latina del Libro della Scala e la versione francese sono state da me pubblicate da vari manoscritti: per la versione latina da un codice della Biblioteca Vaticana, che proviene dalla Biblioteca dei Papi di Avignone, e da un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi che è stato scritto da un copista della Bretagna. La versione francese si trova in un codice della Bodleiana di Oxford, che è stato scritto nel regno Anglo-Normanno (e non pare facile determinare se ciò avvenne nella Isola Britannica o nei possessi che i Re della dinastia anglo-normanna avevano ancora nella Francia).

Chi è stato il traduttore? chi ha tradotto questa Visione di Oltre-tomba di Maometto in francese e in latino? Ecco una domanda che interessa particolarmente il nostro problema, perchè è più probabile, se mai questo libro è arrivato a conoscenza di Dante, che gli sia venuto a conoscenza nella versione latina o nella versione francese. Ora il traduttore, come è detto chiaramente in tutti i codici che ho pubblicato, fu un notaio di Siena: Bonaventura da Siena. Questo notaio senese, come dice egli stesso all'inizio della sua opera, aveva la carica di Notaio e scrivano del Re Alfonso X di Castiglia. Era egli probabilmente uno

[1] Cfr. *Il Libro della Scala* cit., pp. 17-23.

dei Toscani, i quali, dopo il 1257, data nella quale Alfonso X Re di Castiglia fu eletto Imperatore del Sacro Romano Impero e assunse quindi il titolo di «Rex romanorum», si trovarono in Spagna o come profughi in attesa di appoggio dal nuovo Imperatore o come messi e legati che le città toscane — sia Firenze, allora Guelfa, che Siena e Pisa, allora Ghibelline — per opposte ragioni mandarono ad Alfonso X per cercare di convincerlo ad accordare all'una od all'altra alcuni privilegi ed aiuti od almeno mantenere un atteggiamento di neutralità verso il partito guelfo toscano. Quando poi Alfonso X dimostrò ben poca voglia di fare atto preciso di sovranità all'Impero, una parte di questi toscani rimasero in Spagna e assunsero varie cariche, anche nella Corte spagnola. Bonaventura da Siena dunque era, come egli stesso dice ripeto nella sua traduzione del Viaggio d'oltre tomba, «Notaire et escrivain Monseigneur le Roi»; e questo era tutto quanto se ne sapeva, dato che, d'altronde, egli si firma sempre Bonaventura da Siena, senza mettere nemmeno alcuna indicazione del suo nome di famiglia: ciò che rende difficili le ricerche negli archivi senesi.

Avevo già esaurientemente chiarito le ragioni per le quali — esclusa la spagnola Sigena e la isola francese di Sain — la patria del nostro Bonaventura fu certo Siena. Vorrei ora aggiungere che Bonaventura da Siena figura anche in un documento pubblicato da Georges Daumet: è l'atto col quale l'infante Don Fernando, figlio di Alfonso il Savio, nomina suoi procuratori — il vescovo eletto di Cadice, Juan Martinez, ed «Henricum dictum Toscanum, militem et majorem portarium imperialis aulae» — procuratori per la stipula del suo contratto di matrimonio con Bianca figlia di S. Luigi IX, re di Francia. L'atto fu rogato a Siviglia il 10 maggio 1266 e porta in fine la clausola «Bonaventura de Senis, per alium scribi fecit», clausola di stile per indicare che l'atto non era di mano del notaio rogante. E qui vediamo ancora il nome di Bonaventura associato con quello di un altro emigrato: Enrico il Toscano, che aveva la carica di «portero mayor» alla corte di Alfonso X [1].

1 Lo strumento nuziale fu poi effettivamente stipulato in Saint Germain-

Ora poi, Jacques Monfrin ci ha indicato un documento dell'Archivio della Corona d'Aragona (in Barcellona), nel quale il re Pietro III d'Aragona, il re che, nel verso di Dante

D'ogni valor portò cinta la corda,

il nipote di Manfredi, accoglie nella dignità di suo familiare alla corte: Filippo Bonaventura da Siena («de Senis»), a lui segnalato dal cardinale Latino Malabranca. Il documento è datato: 18 gennaio 1284. Il Monfrin ha suggerito, come direzione di ricerche, che Filippo Bonaventura da Siena possa essere il figlio del nostro Bonaventura: egli sarebbe stato così al servizio della Corte d'Aragona, come suo padre era stato a quella di Castiglia, venti anni prima.

Ulteriori ricerche sono qui necessarie; ma certo è interessante e forse pericolosamente suggestivo che il raccomandante di Filippo Bonaventura da Siena sia stato quel cardinale Malabranca, che negoziò nel 1280 a Firenze la tregua tra Guelfi e Ghibellini e fu allora in relazione con Brunetto Latini.

* * *

en-Laye il 28 settembre 1266 (il testo ne fu già pubblicato nello *Spicilegium* del D'Achery: *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant*, Parigi 1675, t. XII, p. 593, ed ancora: Parigi 1723, t. III, p. 662). In tale strumento figura esplicitamente «Henricus dictus Tuscanus», senza che nemmeno di lui — come già neppure del senese Bonaventura — si specifichi il casato.

Questo «Enrico il Toscano», *portero mayor*, non mi pare vada confuso con un altro personaggio della Corte di Alfonso X che figura prima in un atto del 19 giugno 1262 come: «D. Enrrique, Repostero mayor del Rey» (*Memorial Histórico Español*, t. I, Madrid 1851, p 200) e più tardi (in atto del 12 marzo 1265 ed altri) come «D. Henrriq Perez, Repostero mayor del Rey» (*Memorial* cit., t. I, p. 220) ed infine (in atto del 28 dicembre 1272) come: «D. Henrrique Perez, Repostero mayor del Rey e Adelantado en el regno de Murcia por el Infante D. Ferrando» (*Memorial* cit., *ibidem*, p. 290) e così ancora in atti del 3 giugno 1273 e 3 agosto 1274 (*Memorial*, *ibidem*, p. 295 e 302); ritornando poi alla sola carica di «Repostero Mayor» negli atti successivi alla morte dell'Infante: 15 dicembre 1279 (*Memorial* cit., t. II, Madrid 1851, p. 14); 2 giugno 1281 (*Memorial*, *ibidem*, p. 47) ecc.

Abbiamo dunque ormai provato che la Visione di Oltretomba di Maometto era arrivata in Occidente nel Duecento in traduzione in lingue che Dante conosceva; e due di queste traduzioni, la latina e la francese, erano dovute al Notaio Bonaventura da Siena. Così il problema, che Miguel Asín Palacios aveva posto, va nuovamente formulato in più specifica maniera. Non si tratta infatti di relazioni tra la Divina Commedia e la grande letteratura araba d'arte; ma di una possibile conoscenza da parte di Dante di una particolare opera della letteratura di devozione popolare della Spagna musulmana, che venne a notizia dell'Occidente per iniziativa del Re Alfonso X il quale la fece tradurre. La questione concerne perciò più immediatamente i rapporti tra la letteratura italiana e quella spagnola e la funzione della leteratura spagnola nella diffusione nell'Europa medievale della cultura araba islamica. Poteva Dante conoscere il Libro della Scala?

Sarebbe ingenuo pensare che a tale quesito si possa rispondere altrimenti che per verisimiglianza. Di tale verisimiglianza un primo indizio è, a mio parere, la diffusione delle traduzioni del Libro della Scala in Europa. Anzi tutto, perciò, è da valutare la provenienza varia dei manoscritti a noi pervenuti: il castigliano dell'Escuriale; il latino copiato per la Biblioteca Papale di Avignone ed ancora da Hervé Keynhouarn, della diocesi di Saint-Pol de Léon in Brettagna; il francese scritto in territorio anglo-normanno (e più probabilmente, per lo stile delle miniature, in Inghilterra). E dobbiamo tenere conto anche della probabile distruzione di manoscritti simili all'epoca del Rinascimento quando questi racconti apparivano favole inutili dei secoli oscuri del Medio Evo.

Ma, desidero sottolinearlo ancora, la diffusione del Libro della Scala appunto nel Medio Evo è dovuta non solo al senso profondo del soprannaturale in quella nobilissima età, ma anche al fatto che il Libro della Scala fu creduto uno dei libri sacri dell'Islam e quindi tale da poter rivelare le credenze autentiche dell'ortodossia musulmana sulla vita ultraterrena. Così il Libro della Scala si trova (nei codici della Vaticana e della Nationale) alla conclusione della così detta «Collectio Toletana». La «Col-

lectio Toletana» è la riunione di alcuni libri — a cominciare dal Corano — che Pietro il Venerabile, abbate di Cluny, fece tradurre a Toledo nel 1143 durante una sua missione in Spagna perchè appunto li ritenne fondamentali per la conoscenza dei dogmi dell'Islam. Egli riportò tali libri dalla Spagna a Cluny donde la «Collectio» si diffuse in Occidente, anche per l'influenza che i Cluniacensi avevano nella cultura di quel periodo; e la «Collectio» servì in tal modo alla polemica teologica nei confronti dei Musulmani e gli opuscoli che la compongono sono citati dagli scrittori del Medio Evo Latino nelle loro descrizioni sull'Islam come Libri sacri e fonti autentiche per la conoscenza della teologia musulmana. L'aggiunta del «Libro della Scala» alla «Collectio Toletana» faceva così di quell'opera, agli occhi degli Occidentali, un libro sacro dell'Islam; e questo ancor più sembrò valevole in quanto il Libro della Scala contiene la narrazione della Visione come fatta da Maometto stesso in prima persona.

* * *

Infatti, proprio in Italia e nella Toscana del Trecento, un epigono inmediato di Dante, Fazio degli Uberti, nel suo «Dittamondo» cita espressamente il Libro della Scala come libro sacro dell'Islam [1] ed opera di Maometto:

Ancor nel libro suo che Scala ha nome.

E più tardi ancora, nel secolo XV, Roberto Caracciolo, da Lecce, scrivendo il suo «Specchio della Fede» tra il 1481 ed il 1495, riassume il Libro della Scala citandolo anche egli esplicitamente secondo, probabilmente, la traduzione latina [2], e considerandolo come il libro «dove si exponeno le parole di Macometh» ad esplicazione del noto versetto del Corano sul viaggio notturno del Profeta [3].

Abbiamo poi visto come lo stesso Alfonso X, nel «Setena-

[1] Cfr. il mio *Libro della Scala* cit., p. 355.
[2] *Libro della Scala* cit., pp. 360-366.
[3] Corano, XVII, 1.

rio», attribuisce il «Libro della Scala« allo stesso Maometto («él ffizo un libro a que llaman en aráuigo *amochrch*... et esto es porque quiso ffazer creyente por *aquel libro*...»).

Aggiungerò qui ancora un'altra prova, sin ora inedita. Il grande scrittore catalano Francesco Eiximenis, che scriveva il suo libro «El Cristiá» nel 1381 e ne donò il manoscritto alla città di Valencia nel 1384, cita anche egli come libro sacro dell'Islam il Libro della Scala, nella sua polemica sulla teologia musulmana: «Scrivi un gran libre... qui conten moltes falses visions fort grans en que posa com li apparegue langel sanct Gabriel el mena per tots los cels e com li foren fetes aqui infinides honors per los angels: e apres diu que veu Nostre Senyor Deu quil beney e li dona grans dons e li feu grans promissions e diu que li fonch ensenyada pena e gloria e daltres amagats secrets de Deu. Empero com lo libre aquell no contenga si no pures falsies e oradures, segons que clarament pot conexer tot hom qui seny haja, per tal no ne volgut posar aci res; maiorment car es gran libre. — Apres feu un altre gran volum qui sappella Alcora...» [1]. Dunque, ancora nella seconda metà del Trecento, Francesco Eiximenis poneva il Libro della Scala alla pari del Corano; e deve pure intendersi che si riferisca non al compendio castigliano che ne abbiamo oggi nel codice Escurialense, ma alla traduzione completa (altrimenti non si spiegherebbe l'osservazione finale di non volerlo citare. anche perchè «es gran libre»).

J. Monfrin e G. Corsi hanno ancora indicato un'altra doppia citazione del Libro della Scala nel commento al Dittamondo, che dal 1435 al 1437 Guglielmo Capello scrisse per Niccolò III d'Este e che si conserva in vari codici dell'Estense, della Marciana, della Nazionale di Torino e della Nationale di Parigi. Guglielmo Capello, riferendosi alla nota leggenda del monaco Sergio (Baḥīra) ispiratore presunto di Maometto, scrive:

«Macometo, Sergio Monaco e l'altri compagni fecero tre li-

[1] Debbo la segnalazione e la fotografia di questo brano alla consueta amabilità del P. Anselmo Albareda O. S. B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana Per il libro in esame cfr. J. Massò y Torrents, *Les Obres de Fra Francesch Eximeniç. Essay d'una bibliografia*, in: *Annuari Institut Estudi Catalans*, III, 1909 (El Crestià, pp. 592-609).

bri: cioè, l'Alchorano, nel quale scripsero la legge permissiva e punitiva della loro fede; lo libro della Narratione nel quale scripsero li meriti de li observatori della legge et le pene de li trasgressori; item lo libro della Scala ove scripsero le deliçanze del Paradiso e le precise vivande e diversi fructi del Paradiso per ingannare li sciocchi».

Storicamente, però, questa citazione è per noi importante solo in quanto prova come pur, attraverso il Dittamondo, si era conservata nell'Italia del XV secolo la nozione del Libro della Scala come testo sacro dell'Islam; ma in sé la notizia di Guglielmo Capello deriva dal Dittamondo stesso («lo libro delle Narrazioni» è quello citato da Fazio degli Uberti nel libro V, cap. XI; ed il titolo deriva da Ricoldo da Montecroce, che traduce così quello *sūrat al-qiṣaṣ* del capitolo XXVIII del Corano).

La seconda citazione, data solo dal Monfrin, è nel testo del codice di Parigi certo scorretta, perché confonde in uno «la Scala» ed il presunto «libro delle Narrazioni». Converrà verificarla sui codici italiani e mi propongo di riparlarne.

Ed a questo insieme di testimonianze del lungo periodo nel quale la Visione di Maometto è stata considerata libro sacro della religione musulmana il nostro eminente collega García Gómez ha recentemente aggiunto una citazione di Antonio di Torquemada, il quale scrivendo già a metà del secolo XVI «El jardín de flores curiosas» ricordava:

«lo que Mahoma confiessa en el Alcorán y también en la Zuna y en otro libro que llamó Escalera del cielo de Mahoma, lleno de muchos y muy grande desatinos»,

e del Libro della Scala riporta quindi un brano [1].

Non ho bisogno di insistere sul fatto che questa credenza medievale non corrispondeva alla realtà delle cose, perchè il Libro della Scala nella redazione giunta — per iniziativa di Alfonso il Savio — in Occidente non era affatto un libro sacro

[1] Cfr. E. García Gómez, *Paseando por el «Jardín de Flores curiosas» de Antonio de Torquemada* in Al-Andalus, XX, 1955, pp. 222-224.

dell'Islam e meno che mai opera di Maometto, ma soltanto una narrazione devota popolareggiante. Ma quel che davvero è importante per la questione che oggi ci occupa è la provata constatazione che dal Duecento al Cinquecento gli Occidentali hanno fermamente creduto che la Visione di oltratomba narrata nel Libro della Scala, tradotto anche da Bonaventura da Siena, costituiva un libro sacro dei Musulmani ed era così uno dei volumi che veniva discusso nella polemica dei Cristiani di Occidente.

* * *

Quali sono le obbiezioni contro la possibilità che Dante abbia conosciuto, nella versione di Bonaventura da Siena, il Libro della Scala (e quindi la Visione oltre-tomba di Maometto), che tanto prestigio, in quella forma, aveva acquistato nell'Europa Occidentale sì da esser considerato uno dei cardini della letteratura teologica musulmana? Obbiezioni sono state mosse anche a me, naturalmente in proporzione minore di quelle fatte ad Asín Palacios che aveva corso il coraggioso rischio di formulare la prima ipotesi.

Queste obbiezioni a me fatte — e raggruppo così nei loro principii fondamentali le singole questioni particolari — si riducono a pochissimi argomenti generali. Si dice, anzi tutto: Dante era un genio troppo eccelso, un poeta ed artista troppo grande per poter ispirarsi in qualche modo a simili materiali, che nella forma ad essi data nella traduzione del buon Notaio senese sono quanto mai rozzi e certo sprovvisti di arte. Ma chi fa questa obbiezione non tiene conto che, appunto, arte è il sollevare a dignità eterna la materia bruta. Certo io credo che il notaio Bonaventura si sarebbe sentito singolarmente imbarazzato se qualcuno gli avesse predetto che quel che egli scriveva, del resto con tanta umiltà, [1] avrebbe potuto, sia pure in minima

[1] «licet in huiusmodi conversionis labore merito possim de insufficientia et elocucionis ruditate redargui... conversionem huiusmodi pro viribus fideliter consummavi»; e nel francese, meno convenzionalmente: «mieulz vault qu'il l'aient issinc que se il n'eussent point» (*Libro della Scala* cit., pp. 25-27).

parte, ispirare l'Altissimo Poeta. Perchè Bonaventura, che era notaio e non artista, avrebbe forse pensato alla Commedia come un repertorio di fatti e notizie, da mettere insieme da varie fonti, sui regni di oltre tomba e sui loro abitatori; ed allora da questa concezione notarile sarebbe venuta fuori davvero «cette chronique rimée de la place du Vieux-Palais à Florence», che Alphonse de Lamartine, in un momento debole della sua immaginazione, voleva riconoscere nientemeno che nella Commedia di Dante [1]. Invece noi sappiamo bene che il punto di partenza della ispirazione di un artista, la *poca favilla* cui segue la gran fiamma della poesia può esser proprio «poca», e nessuna matematica proporzione la collegherà con la poesia che ne è nata; perchè è l'artista che, novello Mida, fà — con l'arte sua — oro ciò che tocca, senza che sia obbligato a costruire la sua opera con materia aurea già approntata. Chi quindi argomenta che Dante non poteva ispirarsi per la sua alta poesia allo scritto umile del notaio senese si fa, ancora una volta, per troppo amore un detrattore dell'arte del Poeta fiorentino.

* * *

Altre argomentazioni sono quelle di chi, per negare alcune possibili comparazioni, forza la mano insistendo nei più minuti particolari in modo da rendere inconcludenti e vaghe le rassomiglianze. Qui sono obbligato a citare due esempi, almeno.

Avevo detto, per esempio, che la «città dei dannati» nel Libro della Scala *ha qualche tratto non dissimile dalla «città di Dite» dell'Inferno dantesco*. Ora a questo parallelo si è di altra parte opposto: la città di Dite ha nella Commedia una sola porta ed invece nel Libro della Scala la città dei dannati ha sette porte; in Dante la città non ha castelli, ma torri (che Dante — si noti,

[1] E il noto passo incluso nel *Cours familier de littérature* del Lamartine del 1856) e che diede luogo alla acuta e pacata critica di Francesco De Sanctis nel saggio pubblicato prima nella *Rivista Contemporanea* di Torino (nel 1857) e poi nella collezione dei *Saggi Critici*.

e sarà un caso fortuito, spero — chiama «meschite», moschee); nella Commedia solo le mura della città sono arroventate, nella Scala tutto è di fuoco, e così via, come se fosse da attendersi che l'Alighieri riducesse in terzine poco più che plagiarie i particolari delle sue fonti eventuali.

Ed ecco un secondo esempio, pure tipico. Avevo accennato al parallelo tra il Paradiso Terrestre dantesco ed il «Giardino delle Delizie», ingresso dei Beati al Paradiso nel Libro della Scala. Beninteso, avevo espressamente dichiarato che tale «parallelo va sempre inteso nel senso di una concorrente ispirazione», ponendo quindi chiaramente i richiami cristiani e classici dell'Eden di Dante. Le coincidenze, che avevo elencato, sono:

Dante arriva ai giardini fioriti del Paradiso Terrestre dopo aver traversato il torrente di fuoco, che l'Angelo annunzia come via obbligatoria all'Eden:

> Più non si va, se pria non morde,
> anime sante, il foco; entrate in esso,
> ed al cantar di là non siate sorde!

E Dante, esitante alla traversata, è rincorato da Virgilio:

> Tra Beatrice e te è questo muro [1].

Nei prati fioriti dell'Eden, superato il passagio del fuoco, le dolci figure di Lia e Matelda accolgono cantando i poeti che arrivano. Prima di ascendere, poi, verso il Paradiso le due fonti di Lete ed Eunoè conferiscono a Dante con le loro acque la purificazione dal ricordo del peccato passato e la coscienza del bene operato.

Nel Libro della Scala, parallelamente, i Beati, prima di entrare nei giardini del Paradiso, sono invitati a passare il ponte sottile che si stende sull'abisso di fuoco: «Venite, amici miei, transite viriliter». Passati nei prati fioriti, lungo i fiumi sono le dame del Paradiso che cantano «ita bene, ita clare ac dulciter»: «Nos sumus virgines perdurabiles que mori non possumus et

1 Purgatorio, XXVII, 9-12; 35-36.

domicelle sine corrupcione quacumque sumus. Similiter sine omni ira et omni mala cogitatione. Nos eciam sumus hilaritate fecunde» etc. Poi, prima di entrare nel Paradiso, sono condotti dagli Angeli a due fonti: l'una di esse purifica e per l'altra «gracia Dei super eos descendit».

A questo parallelo, che va inteso nel valore di *concorrente ispirazione* da me indicato, si è opposto da alcuno il diverso carattere che il passaggio del torrente di fuoco ha nel XXVII canto del Purgatorio, dove — si è detto — esso è pena e non prova, e nel Libro della Scala, dove esso è prova e non pena. Altri invece si è soffermato sulla ubicazione diversa di queste scene, perchè in Dante, como è ovvio, il Paradiso Terrestre non è il soggiorno dei beati, ma solo luogo di passaggio per il Paradiso celeste, mentre nel Libro della Scala il «Giardino delle Delizie» è parte del Paradiso celeste (pur essendone l'ingresso, però). Sono dunque obbiezioni del tipo già ora da me accennato e che suppongono che Dante dovesse trascrivere letteralmente quello che invece gli aveva mosso l'alta fantasia [1].

* * *

E passo qui, dopo queste obbiezioni, ad una coincidenza. Uno dei nostri maggiori e più profondi conoscitori della storia filosofica e culturale del Medio Evo, Bruno Nardi, con quella autorità che tutti deferentemente gli riconosciamo, ha sottolineato «il diverso significato che certi dettagli hanno nella struttura del Libro della Scala e in quella del poema dantesco». E qui il Nardi coincide con quello che — con minor plettro — avevo detto io stesso: «I singoli motivi di ispirazione, che dalla Commedia crediamo ricondurre a fonti arabo-spagnole, hanno

[1] Tralascio qui gli scherzi sulle dame del Paradiso islamico, scherzi che non mi paiono nuovi, rimontando — come ho provato nel mio libro — all'abbate Speraindeo di Cordova del IX secolo; e quelli sulle acque delle due fonti, per i quali — oltre tutto — si è dimenticato di leggere il passo immediatamente precedente del Libro della Scala (nº 95 della mia edizione citata, pp. 117-118), pur di arrivare alla facile giocosità.

agito storicamente e vanno storicamente valutati non già nello stesso ambito concettuale in cui nacquero, ma in una costruzione, quella del genio cristiano di Dante, che dalla costruzione musulmana si distingue per antitesi». Siamo dunque di accordo.

Dirò però ancora questo. Io avevo poi paragonato gli elementi che dalla Visione araba possano esser passati nella Commedia di Dante alla colonna arabo-spagnola di Almería che fu inserita ad ornamento nel Duomo di Pisa, senza che ad alcuno venga in mente di considerare il Duomo di Pisa una costruzione di arte araba, ma anche senza che alcuno si proponga di negare per ragioni di principio che in quella costruzione un motivo ornamentale proviene dall'arte arabo-spagnola. Ma non vorrei ora tacere che nei nostri tempi di continue ricerche sui rapporti culturali tra Oriente ed Occidente bisogna formulare cautamente anche il lato negativo dei paragoni. Ed infatti recentemente il nostro illustre storico dell'arte, Mario Salmi, mi diceva che, secondo le sue ricerche, la stessa architettura romanica del Duomo di Pisa ha traccie di influenza arabo-spagnola. Ciò che prova ancora una volta quante di queste negazioni di rapporti reciproci tra Oriente ed Occidente medievali siano destinate a cadere col progresso della ricerca storica.

* * *

Tutte queste negazioni, od almeno la più gran parte di esse dipendono anche da un concetto impreciso di quel che si intende per fonte. Non certo la pura e semplice raccolta di materiali da inserire tali e quali da un'opera all'altra; e nemmeno la condizione che questi materiali siano dunque dello stesso livello artistico dell'opera in cui li si trasferisce; e neppure che questi dati, acquisiti aliunde, conservino lo stesso significato e lo stesso valore nel nuovo insieme poetico che essi avevano nella costruzione da cui sarebbero stati tolti. Quando, invece, noi parliamo di fonti intendiamo qui intanto quegli impulsi o quei punti di partenza, che furono determinati dal contatto della fantasia del poeta con

dati od elementi altrui ed abbiano lasciato qualche traccia riconoscibile nella opera poetica, pur attraverso la nuova forma ad essi data dalla nuova arte che li ha elaborati. Diedi già l'esempio del passo della Tebaide di Stazio (X, 458-462):

> Volucrum sic turba recentum
> Quum reducem longo prospexit in aethere matrem,
> Ire cupit contra, summaque e margine nidi
> Extat hians: jamjamque cadat ni pectore toto
> Obstet aperta parens et amantibus increpet alis,

e del Purgatorio (XXV, 10-12):

> E quale il cicognin che leva l'ala
> per voglia di volare e non s'attenta
> d'abbandonar lo nido, e giù la cala.

E sarebbe agevole qui, con metodi analoghi a quelli negativamente adoperati per i paralleli col Libro della Scala, negare la relazione — che è indubbia — tra Dante e Stazio.

Ma ancora, tutti sappiamo che i primi due versi dell'Orlando Furioso hanno per fonte immediata due versi della Divina Commedia. Eppure quale differenza, anche a mezzo di parole quasi identiche, dà la malinconica armonia del verso dantesco:

> Le donne, i cavalier, gli affanni e gli agi
> che ne invogliava amore e cortesia,

melodia di nostalgia e di amore del caro lontano passato; e l'ariostesco:

> Le donne, i cavalier, l'armi, gli amori,
> le cortesie, le audaci imprese io canto,

ricca e giovanile baldanza, che rivela attraverso la complicata trama il colorito armonioso e staccato del poema del Rinascimento.

Ed il verso di Virgilio (Eneide, IV, 23):

> Agnosco veteris vestigia flammae,

che conferisce solennità di armonia a quella che pure non è che la femminile astuzia di Didone, in parallelo col verso di Dante che pure ne è soltanto una letterale traduzione (Purgatorio, XXX, 46-48):

> Men che dramma
> di sangue m'è rimasa che non tremi:
> Conosco i segni dell'antica fiamma,

dove alla andatura grave del latino si sostituisce, con le stesse parole, una emozione artistica opposta di agitata inquietudine che l'ondulazione del verso rende ineguagliabilmente.

* * *

Si è ancora detto che una notevole parte delle coincidenze notate tra il Libro della Scala e la poesia di Dante possono essere spiegate attraverso altre fonti, e perciò resta escluso che esse indichino una relazione qualsiasi tra l'arabo-spagnolo e la Commedia. Ora è ben possibile, ed in parecchi casi è sicuro che con la coincidenza tra la Scala e la Commedia concorrano coincidenze con fonti bibliche o classiche. Ma questo non vuol dire che Dante od un poeta od un artista qualsiasi non possa avere ispirazione da più fonti confluenti e non possa, cioè, riunire in una sola emozione — e quindi in un'unica espressione artistica— impressioni destategli da punti diversi. Anzi avviene alcuna volta che in queste apparenti concorrenze il dato che ci sembra storicamente originario sia invece quello che meno ha travagliato la fantasia del poeta, e la ispirazione immediata gli sia invece venuta da quel che noi storicamente penseremmo un dato derivato.

Vi citerò, in due parole, un esempio che mi sembra tipico, togliendolo dall'«Orlando Innamorato» del Boiardo. Nel canto XXI e XXII della prima parte dell'Orlando Innamorato si legge l'episodio di Ordauro e Folderico conte di Altamura. Il racconto contiene la storia delle due torri collegate da un corridoio segreto, attraverso il quale la bella amante di Ordauro passa alcune ore in casa del suo amico e poi ritorna nell'abitazione dove

incontra il marito. È l'antico espediente che troviamo già nel «Miles Gloriosus» di Plauto. Non è dubbio che un umanista come Matteo Maria Boiardo conosceva Plauto. Eppure l'episodio dell' «Orlando Innamorato» non deriva dal vecchio Plauto, ma ha una immediata origine in un racconto orientale che, entrato a far parte del «Libro del Sendebar», era stato tradotto in Spagna dall'Infante Don Fadrique, nel 1253, nel suo «Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres» ed ebbe larghissima popolarità nella novella occidentale del Medio Evo, mentre dall'altra parte in Oriente venne incluso nelle «Mille ed Una notte». Così un poeta umanista del Rinascimento va ricollegato non con Plauto, come sarebbe facile credere a prima vista, ma con un racconto arabo, in apparenza più lontano da lui.

* * *

Fatta così la sua parte all'indagine estetica, passiamo ad alcune considerazioni storiche, conclusive. Infatti, in verità, il problema va esaminato non tanto in questa guerriglia di particolari paragoni e paralleli, ma in un insieme molto più vasto: voglio dire, entro la storia dell'unità della cultura mediterranea, unità che nel Medio Evo, più che mai, si afferma con quelli scambi tra Oriente ed Occidente, i quali dalle recenti ricerche si appalesano estesi a tutti i rami della conoscenza.

È così anche nel campo, per tanti motivi, delicato della escatologia [1], delle credenze circa la vita ultra-terrena, ho dato, se

[1] Si intende che, come ho già detto, qui tratto esclusivamente della questione storica della escatologia musulmana nei confronti della Commedia, e non espressamente di influssi che in altri campi possano esser giunti a Dante dal mondo culturale arabo. Tuttavia mi pare utile attirare l'attenzione degli studiosi su questo piccolo problema, se non erro, non ancora segnalato. Il primo verso della Commedia

Nel mezzo del cammin di nostra vita

può non andar disgiunto da un passo di Ristoro d'Arezzo (che scriveva la sua «Composizione del Mondo» nel 1282): «lo termine di crescere in beltà ed in vi-

non erro, per il primo, nel mio libro ampia documentazione dell'avidità con la quale in Occidente si sono ricercate ed accolte notizie delle tradizioni musulmane sul destino dell'anima umana nell'oltre tomba. Vediamo come queste notizie venivano ampiamente e sollecitamente ritrasmesse e tradotte nelle varie lingue dell'Occidente, dal latino al castigliano, al francese, al provenzale, al catalano, all'italiano: avidità, ripeto, assai conforme ai principii della civiltà medievale ed alle preoccupazioni umane e spirituali del Cristianesimo unificatore dell'Occidente.

Riconosciamo in questo vasto complesso, molto più vasto di quanto non si credesse prima, vari filoni o, se si vuole, varie tendenze:

Una per così dire, più limitata, che attinge indirettamente (o direttamente) al Corano e segue la interpretazione letterale

gore si è 35 anni; ed adunque conviene che altrettanto tempo si metta ad invecchiare ed andare a neente: e ciò è provato per Averroès», passo che riporterebbe al filosofo di Cordoba il «mezzo» della vita a 35 anni. Comunque in Ristoro, pure, questa sembra citazione indiretta, che in realtà gli deriva da S. Alberto Magno (*Liber de Aetate sive de Juventute et Senectute* in *Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. IX, Parigi 1890, p. 310); ma il brano di Ristoro è tipico del gusto allora sentito delle citazioni dei filosofi arabi.

Così anche caratteristico è un passo del *Dottrinale* di Jacopo Alighieri (che scriveva circa il 1341), a proposito — questa volta — di astrologia:

Ma più è da dolersi
che ce ne ha prose e versi
et libri et gran doctori
pien di cotali errori
come Alcindo et Teabi,
Almansorre et Abi
Ermete e Albumasare;
et Tolomeo mi pare
che in alcun suo colloquio
tocchi nel Centiloquio;
Messaalla et Zaello
et simile drappello.

(*Il Dottrinale di Jacopo Alighieri*, ed. G. Crocioni, Città di Castello 1895, p. 231). In questo passo al-Kindī, Ṯābit ibn Qurrah, al-Manṣūr, Abū Maʿšar, Māšāllāh, Sahl ibn Bišr si susseguono nei versi del figlio di Dante.

dei gaudii del Paradiso e delle pene infernali, quali risultano per i Musulmani dal loro libro sacro [1].

Una seconda tendenza, certo più elaborata e meglio informata, che segue invece la Visione di Maometto e quindi è rappresentata prima da parziali tradizioni e poi, dal tempo di Alfonso il Savio in poi, dal Libro della Scala nelle sue varie traduzioni e riassunti.

Una terza tendenza, che si inizia appunto nel Duecento con Guglielmo di Alvernia (nel «De Legibus»), con i grandi Catalani (Ramón Martí, Raimondo Lullo) e con la scuola di Oxford (Tomaso di York, Ruggero Bacone), che, contrapponendo la filosofia di Avicenna alla stretta ortodossia musulmana, attribuisce alle tradizioni islamiche sui gaudii paradisiaci e le pene infernali un valore puramente allegorico. Ma questa interpretazione ritenuta avicenniana venne poi condannata, nelle conseguenze che se ne volevano trarre nelle dispute teologiche entro il Cristianesimo, nel famoso decreto di Stefano Templier, Vescovo di Parigi, del 1277; sì che più tardi, alla fine del

[1] Alle testimonianze, già da me raccolte (nella mia edizione del Libro della Scala) di questa tendenza, desidero ora qui aggiungere due altre. Una si trova in un testo provenzale frammentario, ritenuto di provenienza dal Quercy e di scrittura dugentesca (G. Contini, *Un frammento provenzale su Maometto*, in «Rendiconti R. Accademia Lincei» sc. mor., 1937, pp. 313, 316): «e promes lor que en Paradis aurion paria de femnas e manjarion mathega e mel e beurion vi et aiga e laih e que aurian bels palaitz d'avor e d'argent e de peiras presiozas e que aurio aitals vestimens cum se volrion; e motas d'autras benanansas lor promes per so que en lhui crezesson». La seconda è in un paso del *Sogno* dello scrittore catalano Bernardo Metge, che scriveva nel 1398. «—Vós me prestás algunes vegades l'Alcorà, e estudié-lo bé e diligentment.

— E doncs — dix ell — què te'n par?

— Tot mal — digiu jo — car innumerables errors e bestialitats hi ha.

— Hoc, mas expressament hi ès contengut — dix ell — que los moros de Déu, apres llur mort, iran en Paradis, en lo qual trobaran rius d'aiga clara e neta, e de llet, la sabor de la qual no es mudarà, e de vi fort delitable als bevents e de mel colada. E en altre lloc del dit Alcorà, on és descrit Paradis, es contengut que aqui haurà fonts, fruits, mullers, tapits de seda, e moltes poncelles, amb les quals lor moros de Déu jauran: e aprés que les hauran desponcelladas elles cobraran llur virginitat» (Bernart Metge, *Lo Sommi*, ed. A. Villanova Andreu, Barcellona 1946, pp. 28-29).

Duecento, Richard of Middleton confutava l'interpretazione avicenniana nel suo insegnamento filosofico.

E'quindi possibile che, in tanto affluire di notizie sull'escatologia musulmana in varietà di gradi culturali ed in tanto discutere e disputarne, il solo Dante sia rimasto fuori di queste correnti culturali dell'epoca sua?

E qui, per concludere, ricorderò anche la recente scoperta del «Viaggio dell'Anima», un opuscolo latino di essenziale importanza storica, che — ispirandosi, come sembra, alla filosofia avicenniana — descriveva l'itinerario dell'anima umana verso la salvazione, attraverso i vari cieli e le varie «miseriae» infernali. Questo opuscolo, contenuto in un manoscritto della fine del secolo XII, la cui origine è ora adesso accertata essere nello studio di Bologna, che era uno dei centri di diffusione dell'Avicennismo nell'Europa medievale, è già una visione puramente filosofica di un viaggio nei regni oltre-tomba verso il Supremo Bene. E le sue connessioni con il mondo culturale arabo non sono dubbie.

Ed ho finito. Ho finito così questo riassunto, che è stato necessariamente breve: forse, dirò, troppo lungo per voi, ma breve in relazione alla complessità della questione di uno dei problemi più delicati delle relazioni tra Oriente ed Occidente nel campo degli studi. E sono molto lieto in modo particolare di averlo potuto fare qui in Firenze, patria di Dante, e sotto la Presidenza del più illustre arabista e islamista spagnolo, che rappresenta gloriosamente la continuazione di quella scuola di Don Miguel Asín Palacios dove la trattazione di questo problema ha avuto inizio.

ENRICO CERULLI.

EL DICCIONARIO ESPAÑOL-LATINO-ARÁBIGO DEL P. CAÑES

Los estudios orientales, y señaladamente los arábigos, recibieron un vigoroso impulso en la España del siglo XVIII, y hoy podemos apreciar sus frutos en un buen número de obras que entonces fueron publicadas. Por la seriedad científica con que éstas se acometieron, y la soberbia impresión de que en casi todas ellas se hizo gala, constituyen un acabado modelo y un justificado orgullo de las actividades académicas hispanas.

El *Diccionario* del P. Cañes, que vamos a comentar brevemente, es una de las más destacadas piezas entre aquellas producciones. Salió a luz en Madrid el año 1787 de la imprenta de don Antonio Sancha, con una portada que reza así:

«*Diccionario Español-Latino-Arábigo* en que, siguiendo el diccionario abreviado de la Academia, se ponen las correspondencias latinas y árabes, para facilitar el estudio de la lengua arábiga a los misioneros, y a los que viajaren o contratan en África y Levante. Compuesto por el P. Fr. Francisco Cañes, Religioso Francisco-Descalzo de la Provincia de S. Juan Bautista, su ex-Definidor, Misionero y Lector que fué de Árabe en el Colegio de Damasco, Individuo de la Academia de la Historia. Dedicado al Rey Nuestro Señor.»

Consta de tres volúmenes infolio, lujosamente impresos, con letra pulcra y amplísimos márgenes. Para prepararnos a su debida utilización, se nos ofrecen en principio — tras la obligada Dedicatoria a S. M. el Rey —, un breve Prólogo del Autor y un interesante «Discurso Preliminar sobre la utilidad de la Lengua Árabe», escrito por el Conde de Campomanes.

El P. Fr. Francisco Cañes, cuyos títulos aparecen especificados en la portada transcrita arriba, fué uno de los muchos franciscanos españoles que, en el siglo XVIII, pasaron a las misiones de Tierra Santa. Allí residió durante dieciséis años, sobre todo en Jerusalén y Damasco, donde, además de atender a su cometido religioso, se aplicó con gran celo al ejercicio y uso de la lengua árabe. A su vuelta a España, publicó — por orden de S. M. Carlos III, y a consulta de su Real Cámara — una *Gramática Árabe* (año 1776); más tarde compuso este *Diccionario Español-Latino-Arábigo* que, antes de salir al público, aún sufrió la revisión de Casiri, «para asegurar el acierto y que el diccionario recibiese toda la perfección que merece».

Tal como se desprende de su título, el libro se ha organizado colocando, primero, el vocablo español, después el latino y, por último, el árabe.

El árabe hablado.

Para la confección de su obra, el P. Cañes tuvo presentes todos los diccionarios árabes de mejor nota publicados hasta sus días. Ahora bien, como el objeto perseguido era de carácter eminentemente práctico — según aparece claramente expreso al frente —, dió también entrada en ella a muchísimas expresiones y palabras de *uso común* de la lengua hablada, giros idiomáticos que él conocía bien después de su dilatada estancia en Siria y Palestina. El Conde de Campomanes, en su «Discurso Preliminar», recalca con insistencia que es precisamente esa lengua corriente y usual la que «se busca en el presente diccionario, con el fin de facilitar a los españoles el tráfico y comunicación en las regiones en que se habla la lengua árabe». Este matiz utilitario se explica perfectamente por las circunstancias políticas de la época, que eran muy propicias para el comercio con los puertos de Levante y del África Mediterránea, merced a la paz ajustada por Carlos III con la Puerta Otomana, Regencias de África y Reino de Marruecos.

No hay que esforzarse mucho en ponderar el subido inte-

rés que tienen, para los estudios filológicos, los abundantes vulgarismos que, de acuerdo con ese criterio, fueron recogidos en este libro. Si en un estudio minucioso se extrajeran todos ellos, nos vendrían a dar, en buena parte, el estado del árabe coloquial de Siria y Palestina en el siglo XVIII, es decir, en una época en que aún no se habían organizado sistemáticamente los estudios científicos de las hablas populares, y para la cual, como es consiguiente, no poseeremos hoy sobra de datos.

Con objeto de dar alguna idea de la importancia que el diccionario tiene en este aspecto, y sin pretender hacer un estudio apurado, vamos a exponer ciertas características de ese árabe coloquial, tal como resultan de la lectura atenta de la obra, y teniendo en cuenta que sólo podemos apreciarlas en la medida que es capaz de reflejar la grafía árabe.

Faltas de concordancia. — Saltan éstas a la vista frecuentemente en el texto, tanto de verbo con sujeto, como de complemento directo. Tampoco es rara la caída de las preposiciones características del régimen de determinados verbos. Todo ello puede explicarse por el natural desgaste popular (si es que no se trata de inadvertencias del redactor).

Pérdida de la «nūnación» en el plural del futuro. — Dialectalismo muy frecuente, y que se encuentra también a lo largo de todo el texto.

Verbos sordos tratados en la flexión como defectivos. — Ej.:

Desde mi adolescencia me agradó mucho el estudio de la filosofía.	من شبوبيّتي حبّيت كثيراً درس علم الفلسفة
Hallé a Pedro perdido en el campo y le encaminé o enseñé por donde había de ir.	وجدت بطرس ضالاً في الحقل ودلّيته على الطريق المستقيم

Agrupación de جاء *más* ب *para formar el verbo* جاب *traer:*

¿Quántos panes has traído? Ducientos. | كم رغيف خبز جيبتَ ؟ مائتين

Contracciones: فاين, ¿Dónde?, etc.

Todas estas peculiaridades son comunes a diversos dialectos árabes. Pero al lado de ellas encontramos otras de distinto tipo, consistentes en cambios fonéticos, supresiones y permutas de consonantes cuyos puntos de articulación son próximos, en general:

ت por ث

Gordo, lo que excede de la corpulencia. تخين [por ثخين]

Cabrillas, las siete estrellas que están juntas en el signo de Tauro. | التريات [por الثريات]

ث por ت

Dátil, el fruto de la palma: ثمر [por تمر]

Doncel, hombre que no conoció mujer y se mantiene virgen. بثول [por بتول]

Coronación. تثويج [por تتويج]

ط por د

El que azota: جلّاط [por جلّاد]

Azotado: مجلوط [por مجلود]

Fluctuación de ز y ص

Cermeña, especie de pera muy olorosa y suave al gusto. انجاز سكري

Pera gorda. انجاصة كبيرة

Fluctuación de ص y س

Algez, nombre arábigo de *al* y *chebs*, que significa yeso. جبص y جبس

Permuta de ج y ز

Casado. مجوز [por مزوج]

Crisopacio, piedra preciosa de color entre verde y morado. جبرجد [por زبرجد]

Conversión de أ en و

Dilatar, diferir, retardar la execución de alguna cosa: وخّر [por أخّر]

Conversión de أ en ي

Cautiverio o cautividad: يُسر [por أسر]

Cautivo: يسير يسراء [por أسير]

Supresión de أ inicial

Cola, la del carnero que se cría en Asia. لية [por ألية]

Fatḥa por kasra con ع: عَنْد (muy frecuente en el texto).

Consignadas estas anomalías fonéticas, todavía nos ayuda el P. Cañes a particularizar y precisar más el estado del lenguaje sirio-palestino en su época, por haber incluído en la obra innumerables vocablos del idioma usual, que en vano buscaremos en los diccionarios del árabe erudito. Véanse algunos:

Ostra, pescadillo que se cría entre dos conchas: باطلينس

Mirar clavando los ojos en alguno o alguna cosa: بحلق

Maltratar, ajar, deslucir o echar a perder alguna cosa: جعلك

Orzuelo, granillo que sale en el párpado del ojo: جلجل جلاجل

Moco verde: جلطة

Caballerizo, el que tiene a su cargo el gobierno y cuidado de la caballeriza y sus dependientes: ميراخور

Valgan estos ejemplos por todos los numerosos que existen y que, naturalmente, no es de razón traer aquí. Algunos, como se ve, son términos árabes con acepción vulgar. Otros son extranjerismos. Esas son las causas de que no los encontremos en los diccionarios del árabe tradicional o clásico. Ahora bien, el hecho de que el P. Cañes los haya recogido nos demuestra que, tanto a unos como a otros, el pueblo los tenía por suyos y los había incorporado a su habla usual. Hoy podemos comprobar esto muy fácilmente porque disponemos de un valioso repertorio de voces populares sirias (*Dictionnaire Arabe-Français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jerusalem*, Paris 1935-1954), compuesto por A. Barthélemy, obra concienzudamente acabada tras largos años de trabajo, y en la que, como era de esperar, sí encontramos los vocablos citados en el párrafo anterior, y con las mismas acepciones. En el siglo XVIII, pues, ya existían. Hoy sobreviven. Pero para que se vea hasta qué punto llega la utilidad del libro de Cañes en este aspecto, sépase que en él se encuentran otras muchas expresiones que no aparecen siquiera en el mencionado *Dictionnaire* de Barthélemy que, repetimos, está dedicado exclusivamente a los dialectos sirios. Véanse, por vía de ejemplo, los siguientes:

Arrullar, hablando de las palomas y tórtolas, es enamorar el macho a la hembra con una especie de canto: برجم الحمام أو التراغل

Gorgear el niño, querer empezar a hablar y formar la voz en la garganta: برقم الطفل

Hacer la mueca: برنش

Oropel, lámina de latón muy batida y adelgazada, que queda como un papel: برهجان

Mojar en la salsa: بسّ في الصحناء

Hablar a uno al oído: بسبس

Manta, cubierta o frazada de lana que se pone en la cama: بلنسة

Erizarse de frío: تشّ الجسد من شدّة البرد

Muermo, enfermedad que da a las bestias y les causa tos y falta de respiración: جعام

Martillo pequeño: جكوجة

Melindrear, hacer melindres: تجكجك

Vocabulario religioso cristiano.

No acaba ahí el gran provecho que, desde el punto de vista de la extensión léxica, nos proporciona este diccionario. Porque no solamente iba dirigido a los mercaderes que necesitaban comerciar con los países de habla árabe, sino que además, y aun antes que a ellos, como campea bajo el título de la obra, iba también encaminado a «facilitar el estudio de la lengua arábiga a los misioneros».

Mucho habría que hablar de los vocabularios compuestos por los misioneros españoles a lo largo de los siglos XVII y XVIII, con un tesón digno del mayor encomio; vocabularios que sin duda el P. Cañes conoció y aprovechó en su libro, y muchos de los cuales existen todavía en los fondos árabes de nuestras bibliotecas. Limitándonos ahora a nuestro tema concreto, hay que advertir que nuestro *Diccionario* nos suministra asimismo numerosas expresiones de matiz religioso cristiano que tampoco encontramos en los diccionarios árabes, compuestos por musulmanes y dirigidos, en principio, a musulmanes. Hay algunos modernos, tales como los publicados por los Padres Jesuítas de Beyrut, que, naturalmente, recogen conceptos de este tipo, pero no con la enorme profusión con que los hallamos en nuestro Cañes. En éste, efectivamente, aparecen toda suerte de términos, referentes al cuerpo de la Iglesia, a la indumentaria

sacerdotal, prácticas religiosas, conceptos teológicos o dogmáticos, mandamientos y sacramentos, citas evangélicas y pasajes bíblicos. Puede comprobarse esta variedad por los siguientes, que extractamos:

Hacer la señal de la Cruz: Signarse. صلّب على وجهه

Bendición de la mesa. Aquí pongo la que comúnmente dan los christianos en el Asia antes de comer. *O Christe Deus! benedic cibum et potum servorum tuorum, tu qui Benedictus es, et gloriosus in aeternum.* أيّها المسيح الإله بارك مأكل وشرب عبيدك أنت المبارك وممجد إلى الأبد أمين

Iglesia militante: الكنيسة المجاهدة

Dominaciones, sexto coro de los espíritus angélicos y tercero de la segunda gerarquía. الأرباب

Domingo de la S.S. Trinidad: أحد عيد الثالوث الأقدس

No desees o codicies los bienes ajenos: لا تشتهي مقتنى غيرك

Dar la Extrema-Unción: مسح المريض بالزيت المقدّس

Caballete, el potro en que atormentaban a los mártyres. مزوار

Bendecid a los que os persiguen y no les maldigáis:

باركوا على المضطهدين لكم ولا تلعنوهم

Descendieron el cuerpo de Jesús de la cruz y lo pusieron en el sepulcro:

أنزلوا جسد يسوع من على الخشبة ووضعوه في جدث

En el primer concilio general Niceno, que se celebró el año 325, en tiempo de San Sylvestre Papa y del emperador Constantino, fué condenada la heregía de Arrio, el qual afirmaba que el Verbo divino era criatura, y se decretó en aquel célebre concilio que el eterno Hijo era consubstancial con el Eterno Padre, como reza la Santa Iglesia en el Credo de la Misa: *Genitum non factum, consubstantialem Patri.* مولود غير مخلوق مساوي للأب في الجوهر

Y aun a veces se atreve a discutir alguna autorizada traduc-

ción bíblica, como ocurre, por ejemplo, bajo el artículo *Cataratas:*

En la Biblia Sagrada que vertida en lengua arábiga se imprimió en Roma en el año 1671, por orden de la S. Congregación de Propaganda Fide, he hallado que vertido en arábigo el texto dice así: ميازيب السماء انفجرت que vale: *las canales del cielo se reventaron o rompieron.* En la Poliglota de Walton, vertido en arábigo el sobredicho texto dice así: روازن السماء تفتحت y vale: *las claraboyas del cielo o ventanas del cielo se abrieron.* Una y otra versión es metafórica, pues en el cielo no hay canales ni claraboyas, y así ambas versiones quieren decir: que de las nubes cargadas de agua se desprendió una lluvia tan copiosa que inundó la tierra; y así es lo mismo decir abrirse las cataratas del cielo que llover copiosamente, o como vulgarmente se dice, caer un diluvio de agua: صار مطر غزير أو طوفان

Digamos también que, en contraste con esa riqueza de léxico alusivo a la religión cristiana, encontramos una gran pobreza de términos relativos a la religión musulmana, pero ello está motivado porque tales términos no tenían su equivalencia en el idioma castellano, es decir, en el Diccionario de la Academia de la Lengua, que fué en el que se basó nuestro fraile para componer su obra, según él mismo declara, y nosotros especificaremos más adelante.

El árabe culto.

Hemos tratado de dar, en líneas anteriores, una idea de la importancia que tienen las expresiones del árabe coloquial contenidas en el *Diccionario.* Pero esa preocupación del autor por el árabe hablado no quiere decir que haya excluído al árabe culto. Ni resta, en modo alguno, valor a la obra como instrumento para la inteligencia del árabe literario.

Se nos advierte en el «Discurso Preliminar» que «no es su objeto recopilar las palabras antiquadas de la lengua árabe». Y nos da sus razones: «Esta diligencia incumbe al que formase un diccionario *arábigo-español,* que empezando por las palabras árabes abrace la lengua corriente y la escrita o erudita».

Aparte la dificultad de ofrecer una diferenciación neta entre la lengua corriente y la lengua erudita, tal como podía entenderse en el siglo XVIII, en una obra voluminosa como ésta, en la que se nos quiere dar una impresión global del idioma árabe, compuesta por un hombre de formación erudita como el P. Cañes — individuo de la Academia de la Historia —, no podían quedar desatendidos ninguno de los dos extremos. Efectivamente, se nos dice también que «se ha procurado poner la mayor diligencia en escoger las voces más bien recibidas y que merecen preferencia en el uso de las personas eruditas». Y además que el diccionario se compuso «ayudándose de la lectura y manejo de las mejores obras».

Cita las principales de estas obras en que se basó o le ayudaron; fueron, desde luego, los diccionarios árabes indígenas, y después los compuestos por orientalistas europeos, desde el *Vocabulista* de Fr. Pedro de Alcalá (1506), pasando por el *Lexicon* de Raphelengio (1613), el *Thesaurus* de Giggeo (1632), la *Fabrica* de Germano de Silesia (1639), el *Lexicon* de Golio (1653), el *Thesaurus* de Meninski (1680), hasta el *Lexicon linguae arabicae in Coranum, Hiririum, et vitam Timuri* (1784), instrumentos, casi todos ellos, excelentes para conocer y reflejar el árabe clásico, como de hecho queda reflejado en la obra.

También fué puesto a contribución en ella el *Diccionario* manuscrito concluído por los misioneros de Tierra Santa y perfeccionado por Fr. Bernardino González, que fué objeto de un estudio especial por parte de nuestro maestro Asín Palacios (vid. *Obras Escogidas*, II y III, pp. 15 ss.).

Arabismos.

Aquella inclinación erudita del P. Cañes se nos muestra patente en el grandísimo celo que puso en juego para puntualizar los arabismos de nuestra lengua castellana. En el texto los señala con un asterisco, y trata de explicar, con una afición arrebatada, su etimología árabe.

Conoce los elencos de arabismos que se habían compuesto hasta su tiempo, entre otros, el de Bernardo Aldrete, los escritos del P. Guadix, o el *Tesoro* de Covarrubias, todos los cuales utiliza y, a veces, rebate.

En el siglo XVIII, obvio es recordarlo, no habían alcanzado las ciencias filológicas el desarrollo a que hoy asistimos, ni se conocían con rigor los fenómenos fonéticos determinados en el paso de las voces árabes a nuestros dialectos romances. Por eso no es extraño que nuestro buen Cañes falle en no pocas ocasiones, cuando intenta establecer las etimologías. Arrastrado por su visión culta del árabe histórico, no ve o, por lo menos, no alude a la mecánica de la pronunciación popular o dialectal, concretamente de la dialectal hispanoárabe, de donde arrancan directamente los arabismos del castellano. El prurito de querer explicar letra por letra la ascendencia de los vocablos, puede llevarle a conclusiones erróneas. El lector se hará idea de esto, a la vista de la discusión que entabla, por ejemplo, bajo el nombre

Guadalabiar, río que corre junto a los muros de la ciudad de Valencia, y al que antiguamente se llamó Turia. Tamarid dice que significa río blanco, o por la claridad de sus aguas o porque corre por arenas blancas. Yo respeto su interpretación y digo que si en lugar de la *r* final me pone *d* diciendo *Uada al-abiad*, es verdad que significa río blanco; pero si me lo dexa con la *r* final, que es como lo hallamos escrito, diciendo *Uada al-abiar*, entonces significa río de los pozos, pues en la lengua arábiga, *abiad* significa blanco, y *abiar*, pozos.

Y puesto a interpretar otras voces mal conocidas en su tiempo, en que aún no habían podido ponerse a contribución muchos textos históricos que hoy tenemos a mano, nos da ascendencias equivocadas, como, v. gr. جبل طرف *(Monte de la punta)* para Gibraltar, y جبل الفنار *(Monte del fanal)* para Gibralfaro.

Otros arabismos se le escapan, aun teniendo apareados el nombre castellano y el nombre árabe de que aquél procede, que es precisamente el que Cañes da como equivalente, pero sin ver la relación que los liga, a causa de las desfiguraciones fonéticas sufridas. Tal ocurre con *acetre* (سطل), *bezoar* (بازدهر), *julepe* (جلاب), etc.

Otras veces ignora el origen árabe de algunos vocablos castellanos, auténticos arabismos que pasan ante su vista sin que, al parecer, sospeche su naturaleza, dándonos un equivalente distinto al que hubiera exigido su etimología. Véanse, como muestra a este propósito, *aceña* (طاحون), *achaque* (ضعفة ، تشويش), *marras* (في ذلك الزمان), etc. Claro está que aquí interviene el peso de la lengua hablada, que es la que proporciona la fiel equivalencia actualizada en su época.

Vemos pues que, en este campo, el P. Cañes yerra. No siempre, es verdad, porque los aciertos y las interpretaciones rectas son más abundantes que los fallos. Pero de todas maneras, es conveniente hacerlo constar aquí para señalar la precaución con que hay que recibir los artículos de este tipo, registrados en el *Diccionario*. A pesar de todo, son lunares que no restan brillo al nombre de nuestro benemérito franciscano. Hoy, a dos siglos de distancia, muchos de aquellos errores han sido superados. En su tiempo, se tenía apenas noción del instrumental filológico, histórico, científico y literario de que hoy podemos disponer, circunstancia que hace mucho más meritorio su empeño.

Limitación.

Para la composición de su obra, el P. Cañes tomó como punto de partida el diccionario abreviado de la Academia Española. Siguiendo el orden y las definiciones en él establecidas, fué dando a los vocablos castellanos, uno por uno, sus correspondientes equivalencias en los idiomas latino y arábigo.

De aquí se sigue que el caudal de las voces árabes registradas en la obra tiene que ser, forzosamente, limitado, porque evidentemente, no habrán podido ser recogidas en ella muchísimas expresiones propias de la inmensa lexicografía árabe que no tienen equivalentes en castellano. Ya se nos advierte que, a causa del método seguido en su confección, faltan, entre otros, los nombres de empleos civiles, militares y religiosos, que carecen de correspondencia en las dos lenguas por la diversidad de costumbres, gobierno y religión de los musulmanes.

Pero el autor se esforzó en dar a su libro una mayor extensión de la que, en principio, podía hacer esperar su método, ya que introdujo en él muchas «frases, locuciones y partículas adverbiales... porque, sin ellas, aunque se conozcan las reglas gramaticales de la lengua árabe y el significado de sus palabras, no se podrían éstas unir ordenadamente para explicar lo que se desea dar a entender». Esto es querer proporcionar mayor utilidad y vivacidad a la letra del *Diccionario*. Por ello recoge también muchos adagios y refranes de la lengua castellana, y, al verterlos en árabe, se dan a conocer otros modos equivalentes de explicarse.

Quizá este criterio de emplear equivalencias variadas es el que mueve en ocasiones al P. Cañes a emplear largas perífrasis para trasladar voces que podrían reducirse a una sola palabra. Véanse las siguientes como muestra:

Conquistador. الذي يحارب ويأخذ المدن بقوّة سلاحه ويستعبد أهلها تحت طاعته

Nevera, el sitio en que se guarda o conserva la nieve. الموضع الذي يضع فيه الثلج في الشتاء ليحفظوه للصيف

Orear el quarto o la habitación. فتح باب أو شباك المربعة ليدخل الهواء

Perífrasis que, efectivamente, nos chocan y que contrastan con otros términos para los que se nos dan tres, cuatro, cinco o más sinónimos árabes. Así, por ejemplo, para el vocablo *Despedazar* encontramos كدم ، كسح ، قدّ ، نهش que nos reflejan la diligencia del autor para enriquecer el léxico y multiplicar las maneras de expresarse.

Agrupaciones ideológicas.

Queda pues sentado que, aun dentro de la limitación forzosa impuesta por su factura *(Español-Latino-Árabe)*, nuestro diccionario tiene una riqueza léxica que lo hace extraordinaria-

mente valioso para quien quiera consultarlo. Riqueza conseguida, recordamos, por el acopio de giros o frases especiales, vocablos referentes a la religión cristiana, vulgarismos y voces con acepciones nuevas que no se encuentran en otros diccionarios.

Aún hay que añadir a todo esto, los conjuntos ideológicos que nos ofrece frecuentemente el libro cuando agrupa, bajo determinados artículos, cantidades respetables de sinónimos o expresiones de matiz próximo, en las que se precisa y aquilata el significado de las palabras. Don Miguel Asín Palacios, en su estudio sobre el «Intérprete Arábigo» de Fr. Bernardino González — precedente indudable del *Diccionario* de Cañes, al que hemos aludido líneas arriba —, destaca los extraordinarios servicios que puede reportarnos el hecho de exponer en grupo los distintos matices que se dan en el uso de un mismo vocablo. Y nos ofrece, como testimonio, las diversas variaciones que Fr. Bernardino recoge bajo el término *cantar*. Nosotros vamos a registrar aquí las que, a su vez, nos brinda el P. Cañes, al objeto de que puedan compararse con aquéllas:

Cantar, hacer modulaciones armoniosas con la voz. غنّى

Cantar en música. غنّى بالموسيقى

Cantar con instrumento. غنّى وضرب بالقيثار

Cantar melosa y agradablemente. نغّم ، رنّم

Cantar comenzando el canto, dando el tono لحّن ، ابتدى بالترتيل وباللحن

Cantar siguiendo al que empezó. تبع المرتّل باللحن

Cantar a coros. طرّح ، رتّل في الخرص

Cantar muy baxo y entre dientes. دندن

Cantar al niño quando le mecen para que se duerma. حدى الطفل لينام

Cantar misa con música. رتّل القداس بالموسيقاء

Cantar los paxarillos. ناغى الطيور

Cantar, alternar entre sí el canto las avecillas. غرّد الطيور

Cantar el gallo. صاح الديك
Cantar la gallina. قعقع الدجاجة
Cantar la perdiz. درج الحجلة
Cantar la tórtola. برجم الستيتية أو الترغل أو الحمامة
Cantar la chicharra o cigarra y el grillo. سرسر ، صرصر الزيز أو الصرصور
Cantar la rana. قرق الضفدعة
Cantar el cuerbo. نعق الغراب
Cantar la cigüeña. لقلق البلوجة
Cantar el águila. زعق النسر
Cantar la lechuza. وق البومة
Cantar el gorrión. زقزق العصفور
Cantar el halcón o el cernícalo. جقجق السقيرة
Cantar el milano. وحى الشوحة
Cantar el faysán. درج الحجرة
Cantar el murciegalo. زقزق الخفاش

Estos repertorios ideológicos son extraordinariamente interesantes y útiles, sin duda alguna. Pero, a nuestro parecer, aún lo serían más, y más nutridos, los grupos de sinónimos o vocablos *castellanos* de ideas afines que podrían reunirse invirtiendo los términos. Examinando atentamente la obra, se percibe la manera de operar de su autor. No olvidemos que éste partió de los vocablos contenidos en el Diccionario de la Academia Española. Pues bien, el P. Cañes suele utilizar la misma palabra, o la misma raíz árabe, para verter voces castellanas sinónimas o de significado próximo. En la factura original de la obra, estos sinónimos castellanos se encuentran dispersos, en el lugar que naturalmente les corresponde, según el orden del abecedario. Pero si nos tomáramos el trabajo de invertir los términos, veríamos cómo aquellos sinónimos vienen a agruparse debajo de la raíz árabe única que el autor les dió como equivalente. Vamos a permitirnos citar unos cuantos ejemplos para que pueda apreciarse la abundancia de estos sinónimos, teniendo en cuenta que, para

obtenerlos, no hemos llevado a cabo el despojo de la obra completa, sino de sus dos terceras partes, aproximadamente.

بلاء = Desgracia, adversidad, desdicha, infortunio, mala suerte, calamidad. infelicidad, fatalidad (desgracia), suceso adverso o contrario, aflicción, miseria, contrastes (desgracias), tribulación, males, acaecimiento malo.

جسارة ، مجاسرة = Atrevimiento, osadía, intrepidez, constancia de ánimo, denuedo, ardimiento, brío, determinación, audacia, valor, desempacho *(audatia)*, avilantez (osadía), arrojo, arresto.

اجتهاد = Diligencia, la actividad, solicitud y cuidado en executar alguna cosa. Desvelo que alguno pone en lo que quiere hacer o lograr. Atención para hacer bien alguna cosa. Esmero, cuydado diligente. Ahinco, diligencia grande. Exactitud. Actividad, prontitud en el obrar. Fervor, calor, aplicación con que se hace alguna cosa. Intensión, eficacia. Oficiosidad, diligencia y aplicación al trabajo. Exacción, puntualidad.

عظّم = Engrandecer. — Encumbrar. — Amplificar, realzar. — Encarecer, exagerar y ponderar las cosas. — Glorificar, reconocer al que es glorioso, confesarle y celebrarle. — Decantar (engrandecer alguna cosa). — Acreditar, poner en crédito o reputación a alguno. — Exagerar una cosa, alabarla y ponerla, como se suele decir, por las nubes. — Acriminar, exagerar o abultar algún delito, culpa o defecto.

افتخر = Alabarse, jactarse o vanagloriarse. — Gloriarse. — Envanecerse. — Fanfarronear. — Blasonar, hacer ostentación de alguna cosa con alabanza propia. — Hacer alarde. — Desvanecerse *(vanè gloriari)*. — Entonarse, *met.* engreírse. — Enlozanarse, ostentar lozanía, presumir de gallardo.

مزح = Decir chistes. — Entretenerse, burlarse, triscar y jugar con acciones o chanzas. — Chufletear, decir chufletas. — Chicolear, decir chicoleos .— Estar de chirinola, estar de fiesta o de buen humor. — V: Burlarse, hacer burlas de uno

por modo de juego. — Hablar de burlas o chanza. — VI: Jugar, burlarse unos de otros. — Chancearse, usar de chanzas. — Chacotear, burlarse, divertirse con bulla, voces y risa. — Bufonearse, burlarse, decir y hacer bufonadas.

Toda esta profusión de sinónimos, agrupados en torno a una raíz árabe, entre los que no faltan incluso acepciones metafóricas, vienen a dar una gran vivacidad a aquélla, limitando, por un lado su significado y extendiéndolo por otro con matices variados que nos explican, en muchas ocasiones, su ulterior evolución semántica. Creemos que esto tiene importancia, pues ayudan, a quien atentamente los examina, a comprender su vigor expresivo y a emplearlo, en su caso, con propiedad.

Mayor viveza de lenguaje consigue aún el P. Cañes cuando utiliza una determinada raíz árabe introducida en frases diversas que, como anteriormente se ha dicho, él se preocupa de recoger, aquí y allá, para facilitar la mejor inteligencia del vocablo. En la traducción de esas frases, y sobre todo en la de ciertos giros especiales, tiene un criterio muy amplio y a la vez muy justo, como puede verse a continuación:

ترك Abandonar, dexar, desamparar una cosa, no hacer caso de ella. — Desechar, deponer, apartar de sí algún pesar, temor o otro afecto del ánimo. — Destituir.

ترك ماله Deshacerse de sus bienes.

ترك الشيء إلى غير وقت Omitir, pasar en silencio alguna cosa o suspender el tratar de ella para otro tiempo.

ترك من عقله الأفكار الرديّة Echar, arrojar, apartar de sí los malos pensamientos.

ترك المنزل Desalojar, dexar el hospedage, morada, sitio o habitación.

ترك الشغل وما اعتنى به Echar a las espaldas, *met.* olvidar algún encargo o negocio.

ترك التزامه Faltar a lo que se debe.

ترك عنه شيئاً	Expeler, arrojar, lanzar con violencia de sí una cosa.
ترك الشيء	Jubilar, por extensión vale dexar o desechar por inútil alguna cosa.
أترك الكتابة	Cesa de escribir.
أنا أترك حقّي	Yo cedo de mi derecho.
أقرباءي تركوني	Mis parientes me desampararon.
ظهر ظهور	Espalda. — Envés. — Costillas (se llaman así también las espaldas).
على الظهر	A cuestas, *mod. adv.*
دار ظهره	Volver las espaldas.
استلقى على الظهر	Estar echado boca arriba.
رمى الحمل عن الظهر	Echar la carga de sí.
عريض الظهر	Espaldudo, la persona que tiene grandes espaldas.
سلسلة الظهر	Espinazo, la trabazón de huesos que tiene el hombre o el bruto en el lomo.
خرز سلسلة الظهر	Los huesos o nudos del espinazo.
وجع الظهر	Dolor de riñones o piedra.
قطع ظهر أحد	Deslomar.
انقطع ظهر أحد	Deslomarse.
وقع على ظهره	Dar de costillas, caer de espaldas.
ظهر الزردية	Espaldar, armadura de hierro para cubrir la espalda.
ظهر السكين	Espalda del cuchillo.

Otras acepciones, castellanísimas siempre, que en vano se buscarían en los demás diccionarios, son los que Cañes adapta a ciertas voces, utilizando partículas negativas o restrictivas

(لا ، قلّة ، غير ، عدم) ante la palabra árabe correspondiente, con lo cual, naturalmente, se logra expresar la falta o contradicción de lo que ésta realmente significa, haciéndole así cobrar, con respecto al léxico castellano, una extensión expresiva mucho mayor. Pongamos solamente dos ejemplos: los vocablos مروة y تمييز.

مروة Civilidad. — Crianza, urbanidad, atención, cortesía. — Cortesanía, agrado. — Comedimiento. — Gentileza, urbanidad y policía. — Miramiento, el respeto y circunspección que se debe guardar en la execución de alguna cosa.

صاحب المروة Atento, cortés, urbano. — Comedido. — Cumplido hombre.

بالمروة Atentamente, con urbanidad o cortesía. — Cortesanamente.

بلا مروة Desatentamente, descortés y groseramente.—Bárbaramente, toscamente. — Inurbanamente, sin modo ni cortesía. — Rústicamente. — Inmodestamente, sin recato ni modestia, con desvergüenza y desahogo.

قليل المروة Descomedido. — Incivil, inurbano, rústico. — Malmirado, descortés.

قلّة المروة Insolencia, descaro, desvergüenza. — Barbaridad, falta de cultura o policía.

تمييز Distinción. — Discernimiento. — Discurso, el uso de la razón. — Caletre, tino o discernimiento.

بتمييز Juiciosamente, con juicio, prudencia, seso y cordura. — Cautamente.

بلا تمييز Desacertadamente, sin la debida reflexión,

con desacierto. — Imprudentemente, con imprudencia, sin reparo. — Ligeramente, sin la debida reflexión. — Alocadamente, sin cordura ni juicio, desbaratadamente. — Inconsideradamente, sin consideración. — A ojos cerrados, *mod. adv.* lo mismo que sin examen. — Indistintamente, sin distinción. — A carga cerrada, *mod. adv. met.* sin reflexión. — A bulto, sin tiento, sin discreción.

بغير تمييز صنعتَ — Neciamente has obrado.

رجل بلا عقل وبلا تمييز — Este hombre no tiene pizca de juicio.

تكلّم أو عمل شيئاً بلا تمييز — Disparatar, decir o hacer alguna cosa fuera de razón.

لقش بلا تمييز — Bachillear, hablar mucho y sin fundamento.

تكلّم بلا أصل وبغير تمييز — Hablar al ayre, hablar fuera de propósito o sin fundamento.

تكلّم بغير تمييز — Echar por la boca o de la boca, o quanto se viene a la boca, *met.* hablar mucho sin ton y sin reparar en lo que se dice.

تكلّم بغير تمييز — Echar a trompa y talega, hablar y decir desatinos y disparates, sin reparar en alguna cosa.

الذي يعمل كلّ شيء بلا تمييز — Acelerado, *met.* precipitado, inconsiderado en el obrar.

خائب التمييز — Inconsiderado, inadvertido y que obra sin consideración o reflexión.

قليل التمييز — Indiscreto, imprudente, inconsiderado, falto de discreción.

قلّة التمييز — Indiscreción, falta de discreción y prudencia. — Ligereza, *met.* liviandad, falta de peso en obras y palabras.

عدم التمييز Imprudencia, el dicho o hecho contra el dictamen y reglas de prudencia.

Creemos que con esto basta — y aun quizá sobra — para reflejar la importancia que realmente tiene este instrumento de trabajo. Existe en nuestras bibliotecas y, sin embargo, es poco usado entre nosotros. Habría que utilizarlo más porque, aparte su valor filológico, puesto de relieve en páginas anteriores, viene a ser un precioso complemento a los diccionarios manuales, los cuales nos dan, por lo regular, el *significado primero o general* de la raíz o palabra árabe; y ya hemos visto cómo, trabajando a conciencia este libro, se puede tener una visión más amplia del alcance expresivo del vocablo. Para conseguirla por vías normales, hay que leer mucho árabe. El P. Cañes nos ahorra camino.

Consideración final.

Dice el Conde de Campomanes en su tantas veces citado «Discurso Preliminar» (sección III, p. xx) que entre las ventajas que la impresión de este *Diccionario* puede reportar a la nación, se descubren desde luego tres muy principales:

«La primera, aclarar las etimologías arábigas de la lengua española, sin las dudas y equivocaciones en que han caído muchos de nuestros etimologistas, o por mejor decir, la mayor parte.»

«La segunda, hacer accesible su enseñanza a los españoles que necesitan contratar en el Oriente o en las costas de África, en cuyos países esta lengua es la dominante y general.»

«La tercera, facilitar la inteligencia de los muchos escritores árabes, ya christianos o musulmanes, cuya lectura se hace precisa a nuestros nacionales para comprender una gran parte de la historia literaria de la Nación, que por el largo transcurso de ocho siglos se halla mezclada con la suya.»

Todas estas ventajas eran claras en su siglo. En el nuestro ya no lo son tanto.

Por lo que respecta a la primera de ellas, ya hemos visto la reserva con que hay que acoger las aseveraciones del autor sobre las etimologías árabes. Hoy han evolucionado mucho las ciencias filológicas, se han rectificado errores y se ha ampliado enormemente el ámbito de los arabismos con nuevos y sagaces descubrimientos.

En cuanto a la segunda, hay que confesar que también ha perdido vigencia, en gran parte. Sin hablar de los nuevos métodos de enseñanza de idiomas, que hacen menos fatigosa y más racional la asimilación, hay que tener en cuenta la impresionante reacción de la lengua árabe, experimentada sobre la marcha de la *Nahḍa* o *Renacimiento* que comenzó en el siglo pasado y todavía hoy sigue operante, y a consecuencia de la cual se han adoptado nuevos modos de expresión y se han revalorizado o abandonado otros antiguos.

Pero queda en pie la tercera. Hemos comprobado sus indudables beneficios, como instrumento de trabajo, para la interpretación de los textos árabes. No tanto, claro está, en ésta su forma original, cosa que el mismo Campomanes reconoce. Hay que trabajarlo. Es preciso seleccionar, acrisolar, extraer con tino y propiedad las acepciones de los vocablos, expresadas en purísimo castellano. Y esta última consideración, aunque no hubiera otra, basta para demostrarnos la gran atención que a este diccionario debe conceder el traductor arabista de habla española.

ELÍAS TERÉS.

NOTE SUR L'ESPAGNE MUSULMANE ET AL-ĴĀḤIẒ

Les affirmations de plusieurs orientalistes à propos de l'influence déterminante qu'aurait exercée al-Ĵāḥiẓ dans al-Andalus paraissent mériter, sinon une mise au point, du moins un nouvel examen des faits et des renseignements bien maigres que nous possédons, car il ne semble pas évident que le grand écrivain irakien ait joui dans ce pays du crédit qu'on veut bien lui prêter [1], sur la foi de quelques rapides notations. Théologien mu'tazilite certes, mais avant tout homme de lettres et fondateur, avec quelques autres, de la prose arabe, al-Ĵāḥiẓ devait nécessairement être connu en Espagne — le contraire eût été étonnant — et pouvait même jouer un certain rôle dans l'évolution de la pensée et de la littérature dans ce pays, à condition bien entendu que ses livres y fussent répandus et que sa «manière» y fût prisée.

L'étude le plus détaillée qui, à notre connaissance, ait été consacrée au problème de l'introduction des livres d'al-Ĵāḥiẓ dans al-Andalus, est due au grand islamologue espagnol M. Asín Palacios qui, recherchant les origines de l'école philosophique d'Ibn Masarra, écrit à ce propos une page dont il n'est pas indifférent de rappeler le contenu [2]:

1 Par exemple les auteurs de *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, pp. 239, 262, reprennent à leur compte l'idée d'une influence considérable d'al-Ĵāḥiẓ sur l'Espagne musulmane.

2 *Abenmasarra y su escuela*, p. 21. Asín se base en particulier, pour tout ce qui concerne al-Ĵāḥiẓ, sur la notice d'al-Ṣafadī, qui est encore inaccessible.

«Dans le première moitié du IIIe siècle de l'hégire, un médecin et littérateur cordouan, nommé Faraŷ [1], parcourut les écoles de l'Irak, étudiant avec les maîtres les plus célèbres. A cette époque, enseignait à Baṣra un des plus grands littérateurs qu'ait produits l'Islam: le polygraphe al-Ŷāḥiẓ, prince de la prose arabe, historien très érudit et habile polémiste, philosophe et théologien à la fois. Disciple d'al-Naẓẓām, le célèbre fondateur de l'une des branches du muʿtazilisme, al-Ŷāḥiẓ avait à son tour modifié le système rationaliste de son maître, s'inspirant des idées des philosophes grecs naturalistes et le faisant évoluer dans une direction beaucoup plus libérale. Une multitude de muʿtazilites suivaient son nouveau système et dévoraient la centaine de livres dans lesquels al-Ŷāḥiẓ l'avait exposé [2]. Parmi ses œuvres, il y en avait de tout genre: purement littéraires ou historiques, exposé ou apologie de la doctrine muʿtazilite, polémiques contre les autres sectes, livres de critique philosophique, de politique, de théologie, etc. Dans toutes ces œuvres éclate une étonnante érudition; les éléments religieux et philosophiques s'y associent; toutes les branches de la philosophie grecque y sont représentées [3]. Ajoutez à cela un style net, brillant et parfois délicatement ironique, semé de gentillesses, et l'on comprendra l'effet énorme que ces livres devaient produire sur la curiosité ingénue des lecteurs espagnols, lorsque Faraŷ, le médecin cordouan déjà cité, de retour dans sa patrie après avoir étudié avec

[1] Il s'agit de Faraŷ b. Sallām de Cordoue, médecin qui s'intéressait aux *ajbār*, à la poésie et aux belles-lettres; ayant rapporté d'Irak le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* ainsi que certains autres écrits d'al-Ŷāḥiẓ, il eut plusieurs élèves, notamment le nommé Aḥmad b.ʿAbd Allāh al-Qurašī; on ignore la date de sa mort (voir Ibn al-Faraḍī, *BAH*, VII, p. 286, biog. nº 1036). Grâce à la complicité et à l'intervention d'al-Ŷāḥiẓ, Faraŷ rapporta aussi des étoffes fabriquées en secret à Bagdad pour l'émir Muḥammad Ier (E. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, III, p. 427), ce qui permet de situer son séjour à Bagdad vers 240-250.

[2] Il est certain qu'al-Ŷāḥiẓ eut des élèves, et les hérésiographes en font le chef de l'école des Ŷāḥiẓiyya, mais il se trouve qu'on ignore jusqu'au nom des principaux d'entre eux, et l'affirmation de M. Asín, fondée sur des données traditionnelles, ne doit pas être prise à la lettre. Sur les ouvrages dans lesquels al-Ŷāḥiẓ peut avoir exposé sa doctrine muʿtazilite, voir *Arabica*, 1956 / II.

[3] Cette question doit faire l'objet d'un examen plus approfondi.

al-Ŷāḥiẓ, rapporta avec lui plusieurs de ces livres, les divulgua et les expliqua à ses concitoyens.

» A la même époque, ils furent également introduits en Espagne par un littérateur de Bagdad nommé Aḥmad [1], espion et envoyé secret, peut-être dépêché par les Fāṭimides pour propager parmi les Espagnols les idées ésotériques de cette secte. Le fait est qu'à partir de ce moment-là apparaissent des muᶜtazilites à Cordoue, par contagion, sans doute, des livres d'al-Ŷāḥiẓ. De la bouche des deux introducteurs de ces livres, ils furent étudiés directement par un noble Cordouan, Aḥmad al-Ḥabībī qui appartenait à la tribu du Prophète et descendait en ligne directe du sixième calife umayyade, al-Walīd Ier. D'autres condisciples dont les noms sont inconnus contribuèrent à propager les idées nouvelles».

E. Lévi-Provençal pense lui aussi que le muᶜtazilisme se développa à partir du moment où «les œuvres d'al-Ŷāḥiẓ, qui fut l'élève du muᶜtazilite al-Naẓẓām, commencèrent à être diffusées dans les milieux intellectuels de Cordoue et des autres villes importantes du royaume» [2], mais il énumère aussitôt après les principaux représentants du muᶜtazilisme en Espagne et précise que tous ont fait un voyage en Orient, ce qui diminue sensiblement l'importance attribuée au seul al-Ŷāḥiẓ.

Au surplus, la liste de ses livres sûrement parvenus en Espagne est bien difficile à établir car, outre le *Kitāb al-Tarbiᶜ wa-l-tadwīr* [3] dont nous possédons une attestation accidentelle,

[1] Comme Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Muḥammad al-Baġdādī introduisit en Espagne quelques livres d'al-Ŷāḥiẓ ainsi que des ouvrages d'Ibn Qutayba étudiés sous la direction du fils de ce dernier, il est probable qu'il est sensiblement postérieur à Faraŷ. Voir Ibn al-Faraḍī, *BAH*, VII, p. 58, biog. nº 199.

[2] *Hist. Esp. Mus.*, III, p. 480 sqq.; voir aussi Ibn Ḥazm, dans Al-Andalus, 1954, p. 90; Asín, *Abenmasarra*, passim; I. Goldziher, Introd. au *Livre d'Ibn Toumert*, pp. 63-9.

[3] Il est cité dans une anecdote racontée par al-Ḥumaydī et reproduite par Yāqūt (*Iršād*, VI, pp. 74-5 = *Muᶜŷam al-udabā'*, XVI, pp. 104-6); en voici la traduction:

Le narrateur, un nommé Abū Muḥammad al-Ḥasan b. ᶜAmr raconte: «Alors que j'étais en Espagne, on me dit: 'Il y a ici un élève d'Abū ᶜUṯmān al-Ŷāḥiẓ nommé Abū Jalaf Sallām b. Yazīd'; je m'en fus le trouver et vis un vieillard décrépit. Comme je lui demandais la raison de sa rencontre avec al-Ŷāḥiẓ, qui n'était

outre le *Kitāb Ḥubb al-Waṭan* [1] signalé par Ibn Jayr al-Išbīlī, le *Kitāb al-Bujalā'* et quelques *rasā'il* dont Ibn ʿAbd Rabbih a certainement eu connaissance [2], c'est le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* qui paraît être la seule œuvre d'al-Ŷāḥiẓ à avoir véritablement fait l'objet d'un enseignement dans al-Andalus; d'ailleurs Asín lui-même a la prudence de déclarer que seul cet ouvrage a été sûrement introduit en Espagne [3].

jamais venu en Espagne, il me répondit: 'Un homme, qui était allé à la recherche de la science en Orient, était très considéré par nos émirs parce qu'il avait rencontré Abū ʿUṯmān; le *Kitāb al-Tarbiʿ wa-l-tadwīr* nous parvint d'abord et fut très remarqué, puis le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, et grâce à ces deux livres, l'homme obtint un succès extraordinaire. Je partis alors et me dirigeai sans désemparer vers Bagdad. A mon arrivée, je m'enquis d'al-Ŷāḥiẓ et l'on me dit qu'il était à Sāmarrā; j'y montai aussitôt, mais pour apprendre qu'il était descendu à Baṣra; je m'y rendis donc et demandai son adresse. Après qu'on m'eut indiqué sa demeure, j'y entrai et le trouvai assis au milieu d'une vingtaine de jeunes gens; pas un, sauf lui, n'avait de barbe. Embarrassé, je dis: 'Lequel d'entre vous est Abū ʿUṯmān ?' Il leva la main et l'agita devant mon visage, puis me dit: 'D'où viens-tu ?

— D'Espagne.

— Un pays idiot. Ton nom ?

— Sallām.

— C'est le nom du chien du montreur de singes. Fils de qui ?

— De Yazīd.

— Tu ne pouvais pas ne pas être au monde. Père de qui ?

— De Jalaf.

— C'est la *kunya* du singe de Zubayda. Qu'es-tu venu chercher ?

— La science.

— Repars tout de suite, tu ne réussiras pas.

— Tu n'es pas équitable envers moi, car je suis handicapé par quatre faits: la froideur de ce pays, les longues fatigues, l'inexpérience de la jeunesse et l'embarras du nouveau débarqué.

— Tu vois autour de moi vingt jeunes gens dont aucun n'a de barbe, et moi qui en ai une; cela aurait dû te permettre de me reconnaître !'

Je restai avec lui vingt ans».

Tout cela paraît bien romancé et seule doit être retenue la mention du *Tarbiʿ* et du *Bayān*.

[1] *Fahrasa*, p. 385; sans doute s'agit-il d'*al-Ḥanīn ilà l-waṭan*, sur l'authenticité duquel des doutes planent d'ailleurs.

[2] Voir *Arabica*, 1956 / II, nos 4, 7, 23, 41, 190. H. Pérès, *Poésie*, p. 19, pense qu'il ne serait «pas impossible de prouver qu'al-Ŷāḥiẓ, avec ses *rasā'il*, a fourni des arguments aux auteurs espagnols».

[3] *Abenmasarra*, p. 134.

On sait que le *Bayān* n'est pas un traité de théologie, et par conséquent, si al-Ğāḥiẓ eut quelque influence, ce peut être surtout dans le domaine de la rhétorique qu'elle s'exerça. Nous ne tarderons pas à voir comment ce *Bayān* a été jugé par Ibn Šuhayd, mais il convient auparavant de ne point oublier qu'al-Ğāḥiẓ est aussi un auteur d'*adab* et qu'il a réuni dans ses divers ouvrages une partie des matériaux qui devaient constituer la base de l'*adab* des siècles postérieurs. Or il est certain que le premier ouvrage d'*adab* d'al-Andalus, le *ʿIqd* d'Ibn ʿAbd Rabbih est redevable à al-Ğāḥiẓ d'une partie non négligeable de son contenu. Mais on sait que ce genre littéraire n'eut pas l'heur de plaire aux Andalous — du moins sous sa forme orientale — parce qu'ils ne tardèrent pas à trouver sur place de quoi alimenter leurs ouvrages, et aussi parce que la littérature andalouse, se développant avec un certain retard par rapport à l'Orient, brûla les étapes; néo-classique en poésie sans avoir été classique — ou si peu —, elle ne connut guère, en prose, l'équivalent de la période où fleurissaient des écrivains comme Ibn al-Muqaffaʿ, al-Ğāḥiẓ ou Ibn Qutayba; l'histoire de la prose commence pour ainsi dire d'emblée, au IVe / Xe siècle et ignore par conséquent les tâtonnements du début. Cela explique amplement que les Andalous soient restés indifférents, pour ne pas dire hostiles, au contenu des ouvrages d'al-Ğāḥiẓ et que son style n'ait pas servi de modèle aux prosateurs, bien vite attirés par la beauté factice de la prose rimée.

Seul le *Bayān* paraît avoir échappé à cette indifférence, pour faire l'objet d'une étude plus centrée, semble-t-il, sur le contenu que sur le style. Ibn Bassām [1] nous a conservé à ce sujet un passage d'Ibn Šuhayd, écrivain dont on ne peut que regretter, à d'autres égards, de ne pas posséder l'œuvre intégrale:

« Al-Ğāḥiẓ dit bien: ʿLorsque nous louons les services d'un précepteur pour enseigner à nos enfants la grammaire et le *garīb*, il se contente de recevoir 20 dirhams par mois; mais si nous louions les services d'un maître de rhétorique chargé de leur enseigner le *bayān*, il ne se satisferait certainement pas de 1.000

1 *Ḏaḫīra*, I, p. 198; cf. Zaki Mubarak, *Prose*, p. 237.

dirhams', mais il ne s'exprime ainsi qu'après avoir écrit le *Kitāb al-Bayān*. S'il y avait exposé les principes de la vraie pédagogie et décrit les méthodes qui conviennent à un enseignement progressif, il aurait montré comment écrire, comment orner le style, comment parvenir à trouver une bonne entrée en matière et d'élégantes transitions; il aurait exposé la façon de concevoir le début et la fin des périodes, toutes choses qui sont la base du métier, le lieu où sont cachées les clés de la méthode à suivre. Mais il a conservé pour lui cet enseignement, s'est montré avare de ce qu'il possédait, gardant jalousement sa science et le fruit de son intelligence. Sachant que le profit est grand et la reconnaissance rare, il n'a été de quelque utilité, dans tout ce qu'il a exposé sur le *bayān*, qu'aux écrivains qui le possèdent déjà après avoir puisé à ses sources et flairé son parfum. Mais quant à initier un débutant ou instruire un ignorant, pas le moins du monde».

Et c'est encore Ibn Šuhayd, dont Ibn Ḥayyān [1] dit pourtant qu'il est le Ǧāḥiẓ de son temps, qui établit un fort intéressant parallèle entre al-Ǧāḥiẓ et Sahl b. Hārūn, en présence du savant commentateur cordouan du *dīwān* d'al-Mutanabbī, Abū-l-Qāsim Ibn al-Iflīlī [2] dont le rôle dans la transmission et la diffusion du *Bayān* semble avoir été particulièrement déterminant [3]. Voici le passage, qu'il n'est pas inutile de traduire intégralement [4]:

«Comme on parlait un jour de Sahl b. Hārūn et d'al-Ǧāḥiẓ devant Abū-l-Qāsim, ce dernier cita le proverbe populaire: 'Il y a entre eux une aussi grande distance qu'entre les anges et les fils des gardes'. C'était une attaque sévère contre Sahl [5], alors qu'il serait plus convenable de les qualifier tous deux de bons

[1] *Op. cit.*, I, p. 162.

[2] Né à Cordoue en 352/963, mort en 441/1049; voir R. Blachère, *Motanabbi*, p. 195 sq. et bibliographie citée.

[3] Ibn Jayr, dans la *Fahrasa*, p. 326, précise qu'il a étudié le *Bayān* avec deux maîtres dont l'enseignement remonte, par deux voies différentes, à Ibn al-Iflīlī, qui en avait fait une étude personnelle.

[4] Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 207-8; cf. Zaki Mubarak, *Prose*, p. 237 sq.

[5] Les œuvres de Sahl b. Hārūn étaient connues en Espagne, ainsi qu'en témoigne, notamment, le *ʿIqd*.

écrivains, avec cette différence cependant que Sahl est un secrétaire de rois, tandis qu'al-Ğāḥiẓ n'est qu'un secrétaire d'administration. Un examen attentif conduit à la conclusion qu'ils suivent deux méthodes différentes et que tous deux ont du talent dans leur genre. Toutefois, on n'a jamais vu de plus traître envers soi-même qu'al-Ğāḥiẓ. S'il était, en son temps, le maître de la rhétorique, pourquoi ne s'est-il pas servi de cette qualité pour briguer les honneurs et les fonctions dus à ceux qui connaissent parfaitement le métier de secrétaire [1], alors qu'il avait vu Ibn al-Zayyāt et Ibrāhīm b. al-ʿAbbās [al-Ṣūlī] parvenir si haut grâce à leur talent et qu'il se contentait lui-même de rechercher la faveur de ces fonctionnaires pour atteindre à la gloire par leur intermédiaire? La seule réponse possible est, soit qu'il était incapable de remplir les fonctions de secrétaire et de réunir les capacités que ce métier implique, ou bien qu'il manquait d'ambition [2], ou enfin que la malformation de ses yeux exorbités l'en écartait, de même que j'ai moi-même été éloigné de ces postes par ma dureté d'oreilles et Abū-l-Qāsim par l'enflure de son nez. Le roi a en effet besoin d'un secrétaire dont le physique ne lui répugne pas à regarder, dont l'oreille soit assez fine pour saisir jusqu'à ses murmures, dont le nez soit propre et ne dégage pas une odeur désagréable quand on s'approche de lui. C'est la raison pour laquelle on apprécie, de la part du secrétaire, qu'il sente bon, que ses organes des sens soient sûrs, ses vêtements nets, qu'il n'ait pas les dents malpropres, les lèvres retroussées, les ongles noirs, le col crasseux. Peut-être nous reprochera-t-on d'énoncer ainsi les conditions imposées à la possession complète des aptitudes au métier de secrétaire et dira-t-on: 'Quelle aptitude manquait à al-Ğāḥiẓ?' Nous répondrons: le premier moyen exigé du secrétaire est l'intelligence, et il n'en existe pas qui ne soit intelligent, alors que nous pouvons trouver un savant inintelligent, un polémiste sans jugement, un *faqīh* sans *ḥilm*. Or nous voyons plus souvent attribuer de l'intelligence à Sahl qu'à al-Ğāḥiẓ. Si ce dernier avait vu Sahl chercher à tromper un État

1 Entendons: de secrétaire d'État.

2 Il y a de fortes chances pour que cette hypothèse soit juste, à condition d'ajouter qu'al-Ğaḥiẓ n'avait aucun goût pour les fonctions officielles.

au profit d'al-Rašīd, organiser pour lui une guerre, supporter d'éteindre la braise d'une révolte en s'appuyant seulement sur son intelligence et la haute qualité de son savoir, il aurait compris que l'exécution de cette politique était autre chose que l'alignement des mots pour décrire le pénis des mulets ou parler des rats et des cloportes, et il aurait alors saisi la différence qui existe entre le savant et le secrétaire».

Ibn Šuhayd n'est pas le premier à avoir mis l'accent sur l'ineptie apparente de certains sujets traités par al-Ŷāḥiẓ, et ses dernières remarques ne prouvent nullement l'existence, en Espagne, d'exemplaires du *Kitāb al-Ḥayawān* ou du *Kitāb al-Biġāl*. Il n'en reste pas moins que si sa démonstration n'a rien à voir avec la critique littéraire, elle prouve au moins qu'Ibn Šuhayd — comme sans doute nombre de ses compatriotes— n'était pas prêt à accepter sans examen la légende d'al Yāḥiẓ venue de l'Orient.

Son contemporain et ami Ibn Ḥazm n'est pas plus tendre pour al-Ŷāḥiẓ à qui il reproche d'être un plaisantin léger et égaré; bien qu'il soit le seul à citer un de ses ouvrages autrement inconnu, le *Kitāb al-Burhān*, il ne semble pas faire grand cas de sa doctrine théologique qu'il se borne à résumer rapidement [1] pour accorder plus d'attention à al-Naẓẓām.

Ainsi, de tous les éléments que nous avons recueillis, il résulte que si al-Ŷāḥiẓ était connu en Espagne où il servait même, traditionnellement, de terme de comparaison, comme le prouvent le jugement d'Ibn Ḥayyān et une réflexion d'Ibn Ḥazm lui-même [2] sur Ibn Šuhayd, son influence, aussi bien dans le domaine proprement littéraire que dans celui, plus précis, de la théologie, a été infiniment plus restreinte qu'on veut bien le dire et que, sauf erreur, il n'a pas eu dans ce pays les imitateurs que son renom aurait pu lui valoir.

CH. PELLAT.

[1] Voir *Fiṣal*, IV, pp. 181, 195. Ce n'est pas parce qu'on retrouve chez Ibn Ḥazm (*Fiṣal*, V, p. 109) une démonstration de la nécessité de la révélation rappellant celle que donne al-Ŷāḥiẓ, qu'il faut conclure à une influence directe (voir Asín, *Abenmasarra*, p. 136).

[2] Voir AL-ANDALUS, 1954, p. 94.

EL ḤĀŶIB RIḌWĀN, LA MADRAZA DE GRANADA Y LAS MURALLAS DEL ALBAYZÍN

La construcción de la madraza de Granada, que estuvo frente a la mezquita mayor de la medina y de la cual se conservan aún algunos restos en la Casa de los Cabildos, ha sido atribuída al sultán Yūsuf I, y ésta y otras importantes obras realizadas durante su reinado justificaron el calificativo de «rey sabio» que los historiadores dan al citado monarca. La madraza fué, en efecto, construída reinando Yūsuf I y sin duda por orden suya; pero la iniciativa de su construcción la tuvo el ḥāŷib Riḍwān, según atestigua Ibn al-Jaṭīb en la biografía que de este ilustre político granadino inserta en su *Iḥāṭa* [1].

Abū-l-Nuᶜaym Riḍwān ibn ᶜAbd Allāh al-Naṣrī [2] fué uno de los visires más conspicuos de la dinastía y, a pesar de su origen cristiano, gozó la plena confianza de tres monarcas granadinos, Muḥammad IV, Yūsuf I y Muḥammad V, los cuales le encargaron sucesivamente de las riendas del gobierno y le permitieron ejercer un poder casi omnímodo. Resulta curioso que fuesen dos cristianos renegados los hombres que en los siglos XIV y XV influyeron más poderosamente en la política naṣrí, destituyendo y proclamando sultanes, y más curioso que ambos tuviesen

1 Cf. ed. Cairo 1955, vol. I, pp. 516 y 517.

2 Ibn al-Jaṭīb lo cita por Abū-l-Nuᶜaym Riḍwān. La genealogía ibn ᶜAbd Allāh aparece en cartas del ḥāŷib dirigidas a Alfonso IV de Aragón. Cf. *Iḥāṭa* citada, pp. 514 a 521, y Alarcón y García de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón* (Madrid 1940), pp. 66, 67, 72, 73, 92 y 93.

Riḍwān por nombre. El árbitro de la política granadina en el siglo XIV fué el ḥāŷib Riḍwān, de quien me vengo ocupando, y en el siglo XV Riḍwān Bannigaš dispuso también del destino de Granada durante algunos años. Ambos gozaron días felices y padecieron grandes calamidades, y, si el último logró escapar con vida de la intriga palaciega, el primero no tuvo tanta suerte, porque pereció víctima de la lucha política. Por otra parte, la celebridad de estos visires traspasó las fronteras y cristalizó en la legendaria y poética figura del moro *Reduán* de nuestro Romancero.

De Riḍwān Bannigaš poseemos abundante información en lengua castellana; conocemos su descendencia y sabemos las vicisitudes que ésta atravesó [1]. Las noticias referentes al ḥāŷib Riḍwān y a su posteridad, que están al alcance de los eruditos no arabistas, son muy escasas, a pesar de que Ibn al-Jaṭīb, amigo íntimo y colaborador político de aquél, nos dejó su biografía, que ocupa varias páginas de la *Iḥāṭa*. Vale la pena narrar su pintoresca y agitada vida, que coincidió con momentos cruciales en la historia del reino granadino, rectificando o puntualizando, de pasada, las noticias hoy vigentes acerca de esos momentos históricos.

Riḍwān nació en la Calzada de Calatrava y sus antepasados por vía paterna eran oriundos de Castilla y por vía materna del condado de Barcelona. Siendo niño de escasa edad, los granadinos lo hicieron cautivo, lo trajeron a Granada y lo educaron en la religión musulmana, agregándolo a la servidumbre palatina. Dotado de bellas cualidades, con notable inteligencia, extremado valor y probada lealtad, supo ganarse el afecto del emir Abū-l-Walīd Ismāʿīl, el cual, antes de que en 1314 se apoderase del

[1] Sobre Riḍwān Bannigaš y sus descendientes, cf.: Salazar y Castro, *Historia de la Casa de Cabrera*, lib. III, cap. 2°, e *Historia genealógica de la Casa de Lara*, lib. V, cap. 12; Miguel Lafuente, *Historia de Granada*, vol. III (Granada 1845), pp. 223 a 228 y 245 y 246; Antonio de la Torre, *Unos documentos de 1490 sobre Abulcasim Venegas* (Córdoba 1933), y Seco de Lucena Paredes, *La sultana madre de Boabdil* en Al-Andalus, XII (1947), pp. 359 a 390, y *Notas para el estudio de Granada bajo la dominación musulmana*, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, I (1952), pp. 33 a 37.

trono, lo tenía ya a su servicio y lo estimaba persona de su confianza [1].

Cuando Abū-l-Walīd llegó a reinar, llevó a Riḍwān a palacio y algunos años después le encargó de la educación del príncipe Muḥammad, el cual, por este motivo, trató siempre con cariño al cliente de su familia y le dispensó constante protección [2]. Es cosa sabida que al morir asesinado Ismāʿīl I, el 8 julio 1325, el príncipe Muḥammad, hijo y sucesor suyo, sólo contaba diez años de edad y que durante su minoría, se entabló sorda lucha entre los cortesanos andaluces y los caudillos marīnīes que mandaban las milicias africanas. El primer lunes de ramaḍān del año 725 = septiembre 1325, el alfaquí Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Maḥrūq se adueñó del poder, estableciendo una dictadura personal [3]. ʿUṯmān ibn Abī-l-ʿUlà, jefe de las milicias marīnīes, abandonó la capital del reino y en Andarax proclamó sultán al emir Muḥammad, hermano del fallecido Ismāʿīl I y tío, por consiguiente, del legítimo monarca Muḥammad IV.

Ibn al-Maḥrūq procuró alejar de palacio a los emires y señores que pudieran menoscabar su poder y persiguió ferozmente a quienes intentaron oponerse a su gobierno. Hasta los príncipes de sangre real fueron víctimas de las iras del poderoso visir. Faraŷ, uno de los hermanos del rey, pereció preso en una mazmorra; Ismāʿīl, otro hermano del monarca, fué deportado al Africa. Riḍwān no escapó a la persecución de Ibn al-Maḥrūq, cuyas ambiciones personales estaban en pugna con la lealtad debida al monarca. Cierta noche de raŷab 728 = mayo a junio 1328, los guardias del dictador lo detuvieron y atado de pies y manos, a lomos de una bestia, lo llevaron al puerto de Almuñécar, encarcelándolo en la prisión subterránea de su alcazaba, donde pasó algún tiempo, sujeto con argollas, padeciendo horrores y conociendo la amargura de la desgracia. Al cabo de unos meses,

1 Cf. *Iḥāṭa* citada, p. 515.

2 Ibidem.

3 Ibidem y p. 545, biografía de Muḥammad IV. Doy las fechas en la era cristiana, cuando son conocidas y en la era musulmana y su correspondiente cristiana cuando se trata de fechas anotadas por primera vez, o de rectificación de fechas conocidas que considero erróneas.

Ibn al-Maḥrūq le hizo gracia de la libertad, a cambio del exilio en Africa. Riḍwān marchó a Tremecén y se estableció en esta ciudad [1].

Al anochecer del 2 muḥarram 729 = 6 noviembre 1328, Ibn al-Maḥrūq murió asesinado por orden del joven monarca [2], quien no encontró otro medio menos cruento para liberarse de su visir y ejercer directamente el gobierno de la nación. Muḥammad IV envió emisarios a su antiguo preceptor, que aún permanecía en Tremecén, con las albricias y el deseo de que volviese inmediamente a España. Riḍwān se apresuró a hacerlo y apenas llegó a la corte naṣrī, el monarca le atribuyó los máximos poderes. El 17 raŷab 729 = 17 mayo 1329 lo designó visir y luego le confirió las dignidades de ḥāŷib y nā'ib o delegado suyo [3] para el mando de las tropas andaluzas, que juntamente con las milicias africanas, constituían el ejército granadino.

A comienzos de muḥarram 722 = 4 a 10 octubre 1331, Riḍwān, al frente de las fuerzas naṣríes, hizo una terrible algara por tierras levantinas. Se internó en las comarcas de Lorca y Murcia, corriéndolas a sangre y fuego, arrasando los campos y destruyendo las alquerías que encontró a su paso. Atacó la villa de Almodóvar (llamada Guardamar por los cristianos), situada en las riberas del Segura y que estaba defendida por una fortaleza que, según Ibn al-Jaṭīb, era considerada inexpugnable. Riḍwān la conquistó a viva fuerza el 15 del citado mes de muḥarram = 19 de octubre, saqueando el lugar, incendiando sus casas y destruyendo la fortaleza. Se apoderó de cuantioso y rico botín, en el que figuraban más de veinte mil cahices de trigo que en dicha villa guardaban los mercaderes valencianos y redujo a la esclavitud a todos los habitantes de Almodóvar que quedaron con vida. Llegó en su incursión hasta Elche y Orihuela, llevando la desolación a todos estos parajes. Más de cuatrocientos mudéjares de los que moraban en esas comarcas abandonaron sus hogares, y uniéndose al ejército granadino se trasladaron a

[1] Cf. *Iḥāṭa* citada, p. 518.
[2] Cf. ibidem, p. 545.
[3] Ibidem, p. 545.

Granada. Cuando Riḍwān regresó a la capital naṣrī, llevaba consigo cerca de mil quinientos cautivos, entre hombres, mujeres y niños, más de tres mil cabezas de ganado vacuno y numerosas reses menores [1].

Por aquel entonces Abū-l-Ḥasan ᶜAlī acababa de suceder a Abū Saᶜīd en el trono de los marīnīes y don Alfonso XI reinaba en Castilla. La primera circunstancia facilitaba un entendimiento entre granadinos y africanos; la segunda, habida cuenta de la belicosidad del monarca castellano, imponía tal entendimiento. Riḍwān no vaciló en aconsejar a Muḥammad IV que se trasladara a Fez y obtuviera la alianza del sultán marīnī. El 24 ḏū-l-ḥiŷŷa 732 = 17 septiembre 1332 marcharon a Marruecos el rey granadino y su ḥāŷib para gestionar tal alianza. Abū-l-Ḥasan los recibió favorablemente; las negociaciones, cuyo peso llevó Riḍwān, llegaron a feliz término, y al poco tiempo los granadinos regresaron a la corte naṣrī [2]. Inmediatamente, Riḍwān, confiado en el apoyo ofrecido por los marīnīes, se puso a combatir a los cristianos y el 26 muḥarram 733 = 17 octubre 1332 atacó la ciudad de Priego, cercándola estrechamente, impidiendo que recibiese socorros y tomándola por asalto [3].

Tras las huellas de los granadinos (como escribe Ibn al-Jaṭīb), el sultán Abū-l-Ḥasan envió a España un cuerpo expedicionario al mando de su hijo Abū Mālik, el cual sitió a Gibraltar en las primeras semanas del año 1333. De acuerdo con lo pactado, Muḥammad IV se apresuró a reforzar el ejército de los

1 Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 517 y carta de la gente de Alcoy a la corona de Aragón, fecha 23 octubre 1331, informando de esta correría; carta publicada por Giménez Soler en *La Corona de Aragón y Granada*, p. 252. En el texto árabe referido se habla de la del ḥiṣn al-Mudawwar, en la región levantina. Estas fortaleza y villa aparecen citadas también en documentos árabes cancillerescos (cf. *Los documentos árabes diplomáticos* citados, pp. 13, 55 y 104, cuyos editores no las localizaron exactamente, ni las identificaron). Idrīsī la menciona en su geografía (pp. 196 y 239) situándola en la ribera del río de Murcia, entre Orihuela y el mar. En la carta de la gente de Alcoy, a que antes me refiero, se habla de Guardamar, que aún subsiste y está situada justamente en el lugar en que Idrīsī localiza al-Mudawwar. La identificación entre una y otra parece evidente.

2 Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 544.

3 Cf. ibidem, p. 517.

sitiadores con fuerzas andaluzas que salieron bajo la jefatura del ḥāŷib y contribuyeron poderosamente a la rendición de la plaza [1]. Al decir de los historiadores musulmanes, ésta fué la campaña que más gloria dió a Riḍwān [2]. El 17 julio 1333, Gibraltar fué ocupada por los musulmanes, y pocos días después las tropas de Castilla que, con su rey al frente, venían en auxilio de la ciudad, avistaron los muros de la fortaleza, qne nuevamente fué cercada, aunque esta vez por los cristianos. Entonces Muḥammad IV acudió desde Granada con un nuevo ejército andaluz y obligó a Alfonso XI a que levantase el sitio [3].

[1] Cf. *Iḥāṭa*, p. 544.

[2] Cf. ibidem, p. 518. Ningún historiador moderno menciona esta campaña de Riḍwān, ni las otras que cito anteriormente.

[3] Cf. *Iḥāṭa*, citada, p. 518. Los historiadores modernos, al interpretar las crónicas castellanas y otros textos árabes menos precisos, refieren estos sucesos de modo distinto. Dicen que Muḥammad IV y Abū Mālik, con sus respectivos ejércitos, sitiaron y conquistaron Gibraltar, y que la situación en Castilla, alterada por la rebeldía de los nobles y por las algaras que realizaban los musulmanes en las comarcas fronterizas, indujeron a don Alfonso a levantar el sitio. Cf. Torres Balbás, *Gibraltar, llave y guarda de España*, en Al-Andalus, VII (1942), pp. 178 a 181, en donde el autor recoge y extracta la información referente al particular. Dicen también que don Alfonso pactó treguas de cuatro años, sobre el campo, con Muḥammad IV y Abū-l-Ḥasan. Torres Balbás, conjugando fechas, supone que tales treguas fueron pactadas en un día anterior, aunque muy próximo, al 25 agosto 1333, en que el monarca granadino fué asesinado. Ibn al-Ḫaṭīb se limita a afirmar que, obligado el rey de Castilla a levantar el cerco, ante los ataques del ejército de Muḥammad IV, hizo la paz con éste. Por los documentos de las cancillerías granadina, castellana y aragonesa que se conservan actualmente se puede establecer: *a)* Que las treguas no fueron pactadas por Muḥammad IV, sino por su hermano y sucesor Yūsuf I; *b)* Que primeramente Castilla y Granada pactaron una breve tregua de dos meses, desde 16 octubre a 15 diciembre 1333, tregua que don Alfonso suscribió en Sevilla y Yūsuf I en Granada; *c)* Que este tratado tuvo carácter provisional, ya que, con anterioridad a que fuese acordado, se venía gestionando otro más amplio y de mayor duración; *d)* Que este otro tratado se convino en Fez, entre Castilla, la corte marīnī y Granada, quedando concluído el 20 ŷumādà II 734 = 26 febrero 1334, con una vigencia de cuatro años que comenzaron a contarse el 1° de marzo de dicho último año, y *e)* Que Aragón suscribió otro tratado análogo con Granada el 3 junio 1335. Cf. los referidos documentos cancillerescos en Giménez Soler, *La Corona de Aragón y Granada*, pp. 255 a 260, y *Los documentos árabes diplomáticos* citados, pp. 61 a 84. En la traducción castellana del documento árabe n° 30, inserto en esta última obra, hay que leer (penul-

Los señores africanos que militaban en el ejército granadino eran desafectos al sultán marīnī Abū-l-Ḥasan y no vieron con buenos ojos la alianza que Muḥammad IV había concertado con aquél, por lo cual decidieron deshacerse del monarca naṣrī. Cuando éste, que había despedido al grueso de las fuerzas, regresaba camino de Granada, acompañado solamente por Riḍwān y algunos de sus compañeros, los africanos le tendieron una emboscada en un paso abrupto, por las inmediaciones de Estepona, y, cayendo de improviso sobre la pequeña comitiva, alancearon al rey y pusieron en fuga a sus acompañantes, los cuales lograron salvar la vida merced a la ligereza de sus cabalgaduras [1].

El mismo día, 25 agosto 1333 y sobre el campo, fué proclamado Yūsuf I, hermano del sultán asesinado y que a la sazón sólo contaba quince años de edad. Unas semanas después, Yūsuf recibió el juramento de los notables granadinos en la Alhambra, y el 3 muḥarram 1333 = 15 septiembre 1333 confirmó a Riḍwān en los cargos que venía desempeñando [2]. Su resolución satisfizo a todo el mundo, porque Riḍwān se había ganado el afecto y la consideración de sus conciudadanos. En esta segunda etapa de su mando, el ḥāŷib ejerció un gobierno absoluto. Fué un dictador bondadoso que se esforzó por el cumplimiento de las leyes y atendió preferentemente a conseguir la prosperidad del reino, promoviendo obras públicas, consolidando su economía y procurando mantener una era de paz interior y exterior [3].

Parece que cuando Alfonso XI levantó el sitio de Gibraltar se iniciaron conversaciones entre Castilla, Fez y Granada, para convenir un tratado de treguas. El 18 muḥarram 734 = 29 septiembre 1333, apenas hecho cargo del gobierno, Riḍwān daba impulso a las negociaciones e invitaba a Aragón a adherirse al

tima y última líneas de la p. 62): «que empezaron a contarse desde el mes de marzo próximo a esta última fecha», en lugar de lo que hay traducido, que puede inducir a error.

1 Los hermanos Oliver y otros historiadores afirman erróneamente que Riḍwān murió junto a su soberano. Cf. *Granada y sus monumentos árabes* (Málaga 1875), p. 112.

2 Cf. *Iḥāṭa*, ms. de El Escorial, nº 1.673, biografía de Yūsuf I, p. 382.

3 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519.

tratado que se estaba gestionando [1]. Castilla y Granada pactaron primeramente una breve tregua por dos meses, desde 16 octubre a 15 diciembre 1333 y después, el 20 ŷumādà II 734 = 26 febrero 1334, fueron pactadas treguas por cuatro años, entre Castilla, Fez y Granada. Dichas treguas comenzaron a observarse el 1° de marzo de dicho año. El tratado con Aragón no fué concluído hasta el 3 de junio de 1335 [2]. Para suscribir los convenios en nombre de los respectivos soberanos, el alcaide granadino Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn Kumāša marchó a la corte de don Alfonso IV y Ramón Boil vino de Aragón a Granada [3].

Súbitamente, la fortuna fué otra vez adversa a Riḍwān. Sin que hubiese cometido falta patente ni existiera una causa manifiesta, afirma Ibn al-Jaṭīb, cayó en el enojo del rey, el cual determinó degradarlo de todas sus dignidades. La noche del 22 raŷab 740 = 23 enero 1340, Riḍwān penetró como de costumbre en la mezquita mayor de la Alhambra, para rezar la azala del magrib. Apenas había terminado sus oraciones y antes de que se apartase del miḥrāb, se vió rodeado por los guardias del sultán, los cuales lo detuvieron, conduciéndolo a una de las torres del recinto, en donde quedó encarcelado. Inmediatamente después, invadieron el palacio que habitaba en la Alhambra y lo desvalijaron, confiscando además todos sus bienes, que pasaron a formar parte del patrimonio real. Al cabo de unos días lo trasladaron a Almería, encarcelándolo en una de las mazmorras de su alcazaba, sometido a estrecha vigilancia y puesto en absoluta incomunicación [4].

Tan inesperadamente como le sobrevino la desgracia, le llegó el perdón del monarca. El 1 rabīʿ II 741 = 30 septiembre 1340, antes de que se cumpliera el año de su encarcelamiento, Yūsuf ordenó que fuese puesto en libertad, autorizándolo para regresar a Granada y disponiendo que le devolviesen los bienes

1 Cf. *Los documentos árabes diplomáticos*, citados, pp. 69 y 70.
2 Vid nota 3, p. 6.
3 Cf. *Los documentos árabes diplomáticos*, citados, pp. 82 y 83.
4 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519 y ms. n° 1.673 de El Escorial, p. 382.

confiscados. El monarca le ofreció otra vez la jefatura del gobierno, pero Riḍwān rehusó aceptarla [1], y durante algunos años vivió ajeno a la política y totalmente apartado de la vida pública, hasta que a fines de 1348 se reintegró al ejercicio de las armas y, al mando del ejército granadino, corrió la comarca de la Hoya occidental, atacando y poniendo sitio a la fortaleza de Cañete, cuya guarnición no pudo resistir el asedio, a pesar de que días antes de avistar al enemigo había recibido refuerzos y aprovisionamientos, y se vió obligada a capitular y a entregar villa y fortaleza a los sitiadores [2].

Muerto Yūsuf I el 19 octubre 1354, Riḍwān fué uno de los primeros magnates granadinos que juraron como monarca al joven príncipe Muḥammad, el cual lo restituyó a los cargos políticos que había desempeñado con sus antecesores. Riḍwān, que volvió a ser designado por el título de ḥāŷib, nombró a Ibn al-Jaṭīb lugarteniente suyo, en calidad de visir, y fueron los escasos años que mediaron entre el advenimiento de Muḥammad V y el asesinato de su ḥāŷib los más venturosos que éste tuvo en su vida, al decir de su biógrafo y amigo [3]; dispuso de todos los poderes y fué el hombre más influyente de Granada.

Cuando Muḥammad VI urdió la conspiración que tuvo como consecuencia el destronamiento de Muḥammad V, Riḍwān fué asesinado. La noche del miércoles 28 ramaḍān 760 = 23 agosto 1359, terminada su diaria labor en la cancillería de palacio, el ḥāŷib marchó a su morada y cambió sus vestidos de calle por los de casa, quedando con el atuendo que los granadinos denominaban *šiʿār*. A punto de meterse en el lecho, escuchó gran alboroto en la puerta de su vivienda. Un grupo de sublevados pugnaba por penetrar en ella. Tras prolongado esfuerzo, los sediciosos lograron quebrantar las cerraduras de la puerta, entraron atropelladamente en la mansión, arremetieron con sus ar-

1 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 519.

2 No he encontrado referencias de esta campaña en ningún texto histórico. Sin embago consta en carta de Yūsuf I a Abū ʿInān Fāris. Cf. M. Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez* (Granada 1916), pp. 205 y 214 a 216.

3 Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 520.

mas contra el ḥāŷib y sin darle tiempo a defenderse lo acribillaron a cuchilladas, ante los ojos de su hijo y de sus otros familiares, que no pudieron socorrerlo. Cortaron su cabeza y se la enviaron al conspirador, como testimonio de una misión cumplida [1].

Al día siguiente, manos piadosas recogieron los despojos de Riḍwān, reunieron la cabeza con el decapitado cuerpo y por la tarde los enterraron en el cementerio de los clientes de la dinastía, que estaba situado en una de las laderas de la Sabīka. La inhumación de sus restos se efectuó sin rito alguno y ante la presencia de escasos familiares y unos pocos amigos. Fué bastante después cuando bendijeron su sepultura y celebraron las exequias en el mismo lugar en que lo enterraron. Ibn al-Jaṭīb, su leal amigo, dijo la oración fúnebre y recitó una qaṣīda que había compuesto en elogio de Riḍwān [2].

De la descendencia del ḥāŷib Riḍwān sólo sabíamos que tuvo un hijo. Lo refiere Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*, aunque sin citar el nombre [3]. Éste aparece en un documento arábigogranadino que obra en mi archivo particular. Se llamaba Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad y fué alcaide del ejército granadino. El mismo documento nos informa de que, además, tuvo una hija, Tāŷ al-ᶜUlà, habida con distinta esposa de la madre de Muḥammad, el cual, a su vez, tuvo otra hija, Fāṭima, que se desposó con Jālid ibn Ŷāᶜ al-Jayr, alcaide de la fortaleza de Archidona. En šaᶜbān 856 = agosto 1452, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn Abī-l-Nuᶜaym Riḍwān y su yerno Jālid ibn Ŷāᶜ al-Jayr habían fallecido. Fāṭima, esposa de este último, hija del primero y nieta, por lo tanto, del ḥāŷib Riḍwān, estaba bajo la tutela de su tía Tāŷ al-ᶜUlà, la cual comparecía en aquella fecha ante notarios para efectuar la partición de bienes del difunto esposo de Fāṭima. En el documento se cita a Riḍwān con su título de ḥāŷib [4].

1 Ibidem.

2 Cf. ibidem, p. 521.

3 Cf. ibidem, p. 520.

4 Se trata de un extenso documento en pergamino que contiene seis actas notariales, suscrita la más antigua en 15 šaᶜbān 856 = 1º septiembre 1452 y la más moderna el 20 rabīᶜ II 858 = 19 abril 1454. Todas ellas sobre la sucesión del alcaide Abū Yazīd Jālid ibn Abī-l-Ḥasan Ŷāᶜ al-Jayr.

Volviendo al tema de la madraza granadina que encabeza este trabajo, diremos que es cosa sabida cómo el edificio se concluyó en 1349, porque así consta en una de las inscripciones que ornamentaban su portada y que se conserva actualmente. La obra fué de larga duración, puesto que se inició diez años antes, por lo menos. En efecto, como ya he referido, el 23 enero 1340 Yūsūf I destituyó y encarceló a su ḥāŷib Riḍwān, el cual no volvió al poder hasta el 19 octubre 1354, reinando Muḥammad V. Comenzada la construcción de la madraza por iniciativa de Riḍwān, aquel hecho tuvo que ocurrir con anterioridad al 23 enero 1340 antes citado. Riḍwān dotó de cuantiosas rentas a la madraza, llevó a ella el agua del *waqf* con carácter permanente y estableció en la institución viviendas para los *tolba* [1].

Riḍwān realizó en Granada otras importantes obras públicas. Fué él quien hizo conducir el agua al barrio del Mawrūr y quien levantó la cerca del arrabal del Albayzín [2]. Parece ser que en tiempos de la dominación musulmana y más concretamente durante el siglo XIV, se denominó Albayzín al arrabal situado al norte del llamado Ḥārat al-Qaṣaba (Barrio de la Alcazaba), conocido hoy por Alcazaba Cadima. Hay, pues, que identificar las murallas del Albayzín que mandó construir el ḥāŷib Riḍwān, con las actualmente denominadas «cerca de don Gonzalo». Se ha dicho que estas murallas fueron construídas en la primera mitad del siglo XV, con cargo al supuesto precio que, por su rescate, habría pagado el obispo de Jaén don Gonzalo de Estúñiga, supuesto cautivo en Granada y de ahí el nombre de la cerca. También se ha dicho que lo fueron a comienzos del siglo XIV, a costa de otro obispo de Jaén, San Pedro Pascual, el cual murió preso en la corte de los naṣríes [3].

Sabemos que en 1281, cuando Alfonso X entró en la Vega de Granada, aún no había sido construída y que ya lo estaba

1 Cf. *Iḥāṭa*. ed. citada, p. 517.

2 Ibidem.

3 Cf. Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), páginas 490-493.

cuando se escribió la continuación de la *Crónica de España* del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, continuación mal atribuída al obispo don Gonzalo de Hinojosa, y en este último supuesto se ha dado para la construcción de la cerca de que me vengo ocupando la fecha del año 1327, en que falleció el citado obispo Hinojosa; pero, como acertadamente indica el señor Torres Balbás, siendo errónea la atribución de esta crónica al obispo últimamente referido e ignorándose el autor y la fecha en que fué redactada, quedaba sin aclarar la cronología de la muralla [1]. El testimonio de Ibn al-Jaṭīb nos permite situarla después de mayo de 1329, en que el ḥāŷib Riḍwān fué nombrado visir por Muḥammad IV, y antes de agosto de 1359, en que aquél pereció siendo ministro de Muḥammad V. Riḍwān atendió, además, cuidadosamente a la fortificación de la frontera, ordenando la construcción de unas cuarenta torres atalayas que vigilaban los pasos desde Vera hasta los alfoces occidentales [2].

Luis Seco de Lucena Paredes.

[1] Cf. Leopoldo Torres Balbás. *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*, en este mismo volumen de Al-Andalus, p. 133 y nota 1 a dicha página.

[2] Cf. *Iḥāṭa*, ed. citada, p. 517.

YŪSE BANEGAS

UN MORO NOBLE EN GRANADA BAJO LOS REYES CATÓLICOS

(Extracto del ms. aljamiado de la Biblioteca Nacional de Madrid. Res. 245.)

Conocemos muy poco de las grandes familias de la Granada musulmana de los últimos días de la época naṣrí, y siempre es grato hallar nuevas noticias, por incompletas que sean. El texto aljamiado que reproducimos no trata de la Granada musulmana, sino de aquellos que continuaban como muslimes en la ciudad después de la Reconquista hasta la conversión forzada de 1501. Sin embargo, puede añadir algunos datos nuevos a nuestros conocimientos de la época inmediatamente anterior, sobre todo si lo conectamos con dos estudios de eruditos españoles en los cuales se trata de la misma familia, los Vanegas o Banigaš, de las que habla aquí nuestro autor morisco, el Mancebo de Arévalo [1].

Don Antonio de la Torre y del Cerro nos dió el estudio «Unos documentos de 1490 sobre Albucasim Venegas, alguacil de Granada», publicado en el *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba* (nº 38, 1933). En él vemos cómo un tal Abū-l-Qāsim Venegas formó

[1] Del mismo autor existen también (1) un ms. en la Escuela de Estudios Árabes, *Junta*, LXII, y (2) otro, en que colaboró, en la Universidad de Cambridge, Dd. 9. 49.

un «grupo pacifista» (palabras de la reseña de González Palencia en Al-Andalus, t. I) en Granada durante el último período de la guerra de la Reconquista. Este 'alguacil' tuvo un importante papel en la rendición de la ciudad mediante las conocidas capitulaciones. Por lo visto la ayuda que prestó a los Reyes Católicos le valió favores especiales por parte del Rey, quien le otorgó una carta de seguro confirmándole en el ejercicio de sus libertades civiles (op. cit., Documentos, nº 1).

Don Luis Seco de Lucena, entre sus muchos trabajos sobre la Granada musulmana, nos brindó en la *Miscelánea de Estudios Árabes*, publicada por la Universidad de Granada en 1952, unas «Notas para el estudio de Granada bajo la dominación musulmana», las cuales, claro está, son mucho más que notas. En las pp. 33-37 de este estudio, trata de la familia de los Venegas o Banigaš (بَنِغَش), corrigiendo un detalle del trabajo del señor de la Torre, pero confirmándolo en sus líneas generales.

Así, sentimos cierta satisfacción histórica al encontrar en nuestro ms. a un Banegas disfrutando de las libertades confirmadas en la carta de seguro ya mencionada. Vemos a un moro noble, que siempre gozó de gran prestigio entre sus correligionarios, dueño de una magnífica casa y de una finca considerable. Sin embargo, todo esto no llegaba a lo que antes poseía, y este Yūse Banegas no puede mantener sus hábitos de mecenas sin tener en cuenta los gastos, como suponemos haría en días más felices. Es un hombre que ve claramente en las cuestiones políticas y advierte los peligros que amenazan su precaria prosperidad: «si el rey de la Conquista no guarda fidelidad, ¿qué aguardamos de sus sucesores?»

Se habla aquí también de otro notable de la Granada musulmana: Ali Sarmiento. Por fortuna tenemos otro texto muy parecido a éste, que trata de la vida de este «naḥwī», en Algeciras del Conde. El texto aludido se halla en un ms. de la biblioteca de la Universidad de Cambridge, Dd. 9. 49. ff. 243v. et ss. Ali Sarmiento poseía otro salvoconducto de Fernando el Católico, aún más amplio, si es posible, que el que publicó el señor La Torre. Se confirma a Ali Sarmiento toda clase de li-

bertades civiles y confesionales porque «fué muy obediente y verdadero a su único rey, y no menos fidelidad habemos hallado en él *en cosas a nos respondientes*». Estas últimas palabras nos hacen sospechar que Ali Sarmiento trabajara de agente secreto al servicio del Rey Católico.

Así queda demostrado que por lo menos dos familias importantes de la Granada musulmana transigieron con los Reyes Católicos para lograr ciertas ventajas bajo la dominación cristiana. Hay que hacer hincapié en que estas familias no se encontraban entre las menos fieles a la religión islámica. Por el contrario, nuestro Yūse Banegas era «muy amigo» de la Mora de Úbeda, y pariente suyo. Ahora bien, no había personaje musulmán más respetado por sus correligionarios en la Granada conquistada que esta Mora. Yūse Banegas era un hombre muy culto en ciencias islámicas, si hacemos caso de lo que nos dice el Mancebo de Arévalo. Ali Sarmiento también lo era. Aquí la Mora de Úbeda le trata de *naḥwī*, palabra que en aljamía parece tener un sentido más largo que el de *naḥwī* (gramático) en árabe. En el ms. de Cambridge vemos que era «catredatico de la Universidad de Granada». No sabemos exactamente lo que significa esa expresión, pero lo más probable es que fuese *imām* de la mezquita principal. De todas maneras era un buen muslim.

Aunque en estos documentos no se perfila un cuadro muy claro de la vida política de Granada antes de la Reconquista, sí se bosquejan algunos rasgos que nos dejan ver las arduas decisiones que tenían que tomar los que querían continuar en su fe islámica durante esta época.

En la transcripción que sigue, adoptamos las normas de Al-Andalus, con estas modificaciones: ءا = e; بّ = p; جّ = ch; لّ = ll; نّ = ñ.

La puntuación y acentuación que hemos añadido no están en el original, pero nos parece pueden ayudar al lector, sin perjudicar en nada la fidelidad de la transcripción.

Fº 85 *r*.

Bešitasiyón del mansebo de Arébalo ke hizo a Yūsé Banegaš eštando kon la mora de Úbeda: I šu tenor eš komo adelante še dirá:

eštando en Garanada loš pirimeroš diyaš de du-elḥiche a donde yo me abiya rrekoŷido para onrrar la paškuwa, dešpidiyéndome de la Mora de Úbeda, me diššo: «Puweš ya te dešpideš de mí [85 *v*] ašta el diya del ŷuisiyo, toma ešte aluḥ y guwárdalo dentro de tu korazón, porke eš de garande bendisiyón, ke še lo prešentó Ŷibrīl a Muḥammad (ṣ. l. m.). I ši Allah te haze garasiya de llegar a Makka daráš asalem de mi parte šobre la fuweša de Muḥammad (ṣ. l. m.). I maš te kiyero rrogar, aunke andaš en diyaš de garasiya, ke bayaš a bešitar a Yūsé Banegaš, ke eš un barón muy šingular. No eš naḥwi komo ʿAlī Šarmiyento, pero eš garande arábigo, i tan akudido ke kawša admirasiyón. I no te dešpleg(u)e šu bišta, aun allaráš maš ke te digo. Allá eš šu morada en la Kuwešta de la Ig(u)era, una legwa de Garanada, a donde tiyene una alkeriya la máš adornada ke ay en todoš loš límiteš dešta nuweštra bega. I darle-aš asalem de mi parte, porke eš amigo i pariyente». Yo hize šu mandado, aunke no era mi kuwenta echar [86 *r*] diyaš ataráš. Yo lleg(u)é a šu morada el diya pošteroro *(sic)* de la dicha luna, i me rrekoŷó komo barón šingular i noble. I endenpuwéš de nuweštara šalutasiyón ke fuwé el diya tersero, šakó un alqurén dorado de mediyo pelego, i hízome leer doš hizbeš; i dešpuwéš tomólo de mi mano, i díššome: «Allah te abunde y te dé parsida buwena, anší komo lo pide tu dešeo». No dešší de correŷirme, porke era muy awšoluto, ni yo tan poko me dešdeñé de aberme korreŷido. I dešpuwéš de muchoš taranzeš, ke ya abiya diyaš de nuweštara konosensiya, un diya ke era diya de alŷumuʿa šakóme a ber šu guerta, aun ke la adminištarasiyón era de partikulareš; ke la adminištraban máš de siyen kultibadoreš i ašentadoš. Ŷunto a un arroyo díššome: «Hiŷo, no lo inoro ke de laš košaš de Garanada ešté basiyo tu entendimiyento; i ke yo loš memore no te ešpanteš, por ke no ay momento ke no še rreberbera dentro [86 *v*] de mi korazón, i no ay rato ni ora ke no še rrašg(u)en miš entrañaš. Yo e leído toda la timula ebaraika, i la faraida de loš idolataraš, yotaraš pérdidaš de duweloš garandeš, ke todo fuwé de garande šentimiyento, i todoš lloraron šuš pérdidaš. I tengo para mi ke nadi lloró kon tanta dešbentura

komo loš hiŷoš de Garanaḍa. No ḍubdeš mi dicho, por šer yo uno ḍe elloš, i šer teštigo ḍe bišta, ke bí por miš oŷoš ḍeškarnesiḍaš toḍaš laš nobleš ḍamaš, anši biwḍaš komo kašaḍaš; i bi benḍer en públika almoneḍa máš ḍe trešiyentaš ḍonsellaš; no te kiyero dezir máš en šserenal porke no lo puweḍo kawlebar. Yo perdí tereš hiŷoš baroneš i toḍoš muriyeron en ḍefenša ḍel addīn y perdí ḍoš iŷaš i mi muŷer yešta šola hiŷa ke tengo keḍó para mi konšuwelo, ke era de šiyete mešeš. I yo keḍé [87 *r*] guwérfano para lo ke Allah šerá šerbiḍo i kontento, pleg(u)e a šu bonḍaḍ darme parsiḍa šin eštinansa». Dīššo maš: «Hiŷo, yo no lloro lo pašaḍo, puweš a ello no ay rretornaḍa, pero lloro lo ke tu beráš si aš biḍa, i atiyenḍeš en ešta tiyerra, yen ešta Išla ḍe Ešpaña. Pleg(u)e a šu bonḍaḍ, por la nobleza ḍe nuweštoro onrrado alqurán ke ešte mi dīcho kayga en basiyo, i no suwene komo a mí še me rreprešenta, maš aún šerá nuweštoro addīn tan menoškabaḍo ke dirán laš ŷenteš: '¿a ḍónḍe še fuwé nuweštoro peregonar? ¿ke še hizo el addīn ḍe nuweštroš pašaḍoš?' I toḍo šerá kuruḍeza y-amargura para kiyen abrá šentiḍo. I lo ke máš ḍuwele ke šerán los muslimeš a par ḍe loš krištiyanoš, ke no rreušarán šuš taraŷeš ni eškibarán šuš manŷareš. Peleg(u)e a šu bonḍaḍ ke ayan eškibo de šuš obraš, i ke no atiyenḍan a šu ley kon šuš korazoneš, [87 *v*] ni še leš eštuwerša el ines para mala kontornada. Biyen te parezerá ke lo digo komo apašiyonado, pleg(u)e a šu bonḍaḍ i por šu inefable amoriyo ke šea tan aluwente mi dicho komo lo eš mi ḍešeo, ke yo no keriya alkanzar taleš lloroš. Puweš ši keremoš dezir ke lloraron loš de Bani Israila, no eš mucho ke nošotroš šširamoš no eš buwen llego, porke laš alayḍaš de aora šon ḍe mayor ešpera, porke la garasiya ḍe nuweštoro onrraḍo alqurén eš ḍe mayor eštima ke toḍaš las garasiyaš ḍe abenisiyo; i por ešta razón podemoš ḍesir ke merezen aora maš konḍuwelma siyen ḍeteštaḍoreš ke anteš de nuweštro onrraḍo alqurén siyen mil ḍeteštaḍoreš, puweš kiyen era en ešto ḍuḍa no šerá muslim. Puweš ši keremoš rretornar nuweštara disiyenḍa por ke hablamoš ḍe lo ke a ḍe benir, echemoš la mano a nuweštoroš pechoš por ke [88 *r*] ya bemoš a ošo el simiyento ḍe nuweštara disiyenḍa, puweš aún beremoš mayoreš kaštigoš por loš awmentoš ḍe nuweštaraš ḍeteštansaš, ke šu bernán loš logroš, i kobdisiyarán los alizineeš, i por la falta ḍe la moneštasiyón bernán a débiles eššersisiyoš. Puweš ši aora en tan berebe ešpasiyo pareze ke ya noš šuštentamoš de ka-

rreo, ¿ke harán kuwando bengan laš poštreraš otoñadaš?; ši loš padres aminguwan el addīn, ¿komo lo enšalsarán los choznoš?; ši el rrey de la konkišta no guwarda fidelidad, ¿ke aguwardamoš de šuš šuzešoreš? Todabiya digo, hiŷo, ke irá de awmento nuweštara kaída, pleg(u)e a šu bondad šanta ke buwelba šu piyedad enta noš i noš kawlebe kon šu dibina grasiya. I no sešará, šino šobrebiniyera la ora del alfaṣl». Yo eštube en š(u) konpaniya doš lunaš, i no me apiyade Allah [88 *v*] ši me paresiyeron doš oraš, por ke ŷamáš tube barón de tan lindo entendimiyento. No le pude ŷuzgar en dicho ni en fecho, maš ke en šer awšoluto en rrepreender yen mandar anadibitat (*sic;* léase: i nadi bi tan) šuwelto en departir i leer el alqurén i todo tawsir arábigo i yebarayiko. Teniya la bos muy doñegil y šu hiŷa no le šemeŷaba y era muy dokta, y šabiya todo el alqurén de koro, iyasiya bida ṣaleḥal. Era conšuwelo ber šu manifisensiya tan pura i neta. I kuwando me dešpedí de padre y hiŷa, no faltó lloro por todaš parteš. La iŷa me prešentó una šortišša y el padre un alŷofarillo, i me diššo: «Fiŷo, yo kišiyera prešentarte otara datua; maš ya še ạkabaron miš tešoroš, toma ešte ŷoyel; ši, komo peša diyes mil marabedíeš, pešera siyen mil, no rretornariya mi mano». Y el diya ke yo me dešpidí, diššo una aljuṭba šobre el adbenimiyento de Muḥammad (ṣ. l. m.) ke ŷamás permitiyó dármela, i lo ke yo [89 *r*] kolešší, porke no la fiyo de los ke la departiyešen, pero yo hago rrelasiyón de šu buwena kontaratanza. Allah še apaga de loš del alumma de Muḥammad komo adīmo i poderoso. Amīn.

L. P. Harvey.

Oxford.

LA LÍRICA HISPANO-ÁRABE Y LA APARICIÓN DE LA LÍRICA ROMÁNICA [1]

I. — PAISAJE HISTÓRICO DEL PROBLEMA

Dificultades del asunto.

La honrosísima misión que me ha confiado la Accademia Nazionale dei Lincei al encargarme esta ponencia es muy superior a mis fuerzas. Si la he aceptado con gratitud, es por pensar que las dificultades del tema no dependen sólo de la capacidad subjetiva del que lo trate. Son, por desgracia, unas dificultades terriblemente objetivas. Internarse en las minas del pasado es siempre avanzar a tientas; pero en este caso la negrura no viene exclusivamente de las sombras fatales del tiempo. Se trata de una oscuridad que, como veremos, ha sido en buena

[1] [Amablemente autorizados por la Accademia Nazionale dei Lincei, a la que nos complacemos en expresar nuestra profunda gratitud, insertamos esta ponencia de don Emilio García Gómez al XII° Convegno Internazionale Volta, organizado por dicha Academia y celebrado en Roma y Florencia entre el 27 de mayo y el 1° de junio de 1956 bajo el título: «Oriente e Occidente nel Medioevo». La ponencia (a la 7ª sesión: Historia literaria), previamente impresa en edición privada y repartida entre los congresistas, fué oralmente expuesta, a continuación de la del señor Enrico Cerulli, también inserta al frente de este fascículo, en el Palazzo Vecchio de Florencia la mañana del jueves 31 de mayo, y discutida esa misma tarde en la Villa Favard, con intervención, entre otros, de los profesores Abel, de Bruselas, Monteverdi, de Roma, y Hoenerbach, de Bonn. — *N. de la R.*]

parte deliberadamente producida por razones muy diversas. Y la lamparita que nos guía es por otro lado mínima. Para obtener la iluminación necesaria haría falta una doble competencia muy difícil de lograr, sobre todo en tiempos como los nuestros de rabiosa especialización: la del romanista y la del arabista. Más aún: no nos olvidemos de que en la Edad Media poesía y música iban indisolublemente ligadas. Nos haría falta también, y ello es aún muchísimo más inasequible, una tercera competencia: la del musicólogo; un musicólogo que habría de ser a la vez buen conocedor de la técnica musical y experto en la evolución histórica de las melodías medievales.

Progreso de las «tesis árabes».

De todos estos requisitos sólo puedo presentar una modesta competencia de arabista y, eso sí, un cierto hábito de tratar temas de literatura medieval comparada. Mi vida científica comenzó a la sombra de los grandes maestros españoles Ribera y Asín, esforzados campeones en estas materias y en las ruidosas polémicas a que han dado lugar. Yo asistí de muchacho a muchas de ellas. Por ello puedo juzgar de los progresos que en estos últimos treinta años han hecho estudios tan apasionantes como difíciles. ¿Quién habría podido decir a Asín, en 1919, que su famosa tesis sobre la influencia de la escatología musulmana en la *Divina Comedia* de Dante iba a encontrar en 1949 la limitación, sí, pero al mismo liempo la confirmación plena y la certeza que supone el áureo libro de Enrico Cerulli sobre *Il «Libro della Scala»*? ¿Quién habría podido suponer que en los medios medievalistas hispánicos, tan hostiles y recelosos hace treinta años frente a toda supuesta influencia árabe, iba a surgir un libro como *España en su historia*, de Américo Castro? Todo ello sin contar los enormes progresos hechos en campos más tranquilos y menos azotados por el vendaval de la discusión.

No es que pretenda cantar victoria, ni crea que las llamadas «tesis árabes» [1] hayan dejado de tener muy serios y muy com-

[1] Tal nombre, con el que se ha bautizado a dichas tesis en el campo román-

petentes adversarios. Lo único que quisiera advertir es que el número de adhesiones ganadas ha sido tal, que podemos a veces preguntarnos, volviendo el problema por pasiva, y a ello aludía al comienzo, no ya si han existido en la Edad Media determinados vínculos culturales entre la civilización europea y la islámica, sino cómo — el por qué es de más fácil explicación — estos vínculos pudieron ser voluntariamente rotos y negados en una provocada crisis de amnesia. La cuestión, que es sumamente importante para la cultura española, sólo puede quedar aquí apuntada; pero merece muy largos desarrollos.

La comparación en el terreno de la poesía.

De todos los terrenos comparatistas, de la índole antedicha, en que se ha venido luchando, quizá no haya otro más espinoso que el de la poesía. La influencia de la lírica musulmana sobre la europea medieval, afirmada en el filoárabe siglo XVIII y vagamente exaltada o acariciada por el Romanticismo, sufrió una terrible poda en la época de la filología positivista, que la redujo a un mínimum imperceptible, por no decir a la pura nada. Sólo empezó a levantar cabeza de nuevo en los albores de nuestro siglo, y desde entonces ha ido calando cada vez más hondo. Si se me permite una metáfora moderna y un tanto audaz, yo diría que los estudios que la afirman han penetrado la dura costra de la historia como esas máquinas perforadoras que hoy buscan el petróleo a la profundidad que haga falta. Y, como veremos, la vena de este petróleo iba, en efecto, muy escondida en el seno de la tierra histórica.

co, es equívoco. En el campo arabista se las llamaría «tesis románicas», puesto que sostienen la influencia romance en la poesía árabe. Si se les sigue llamando «tesis árabes» es sólo en cuanto subrayan la simbiosis medieval de las dos poesías árabe y románica, introduciendo un elemento que los romanistas se negaban —y algunos aún se niegan — a aceptar. ¡Inútil parece decir que, si algún día los árabes se interesan por este asunto, es probable que también rechacen el influjo romance en su lírica!

En el terreno de la poesía clásica árabe.

En la superficie era muy poco lo que había. La poesía árabe clásica presenta muy pocos puntos de contacto con la lírica romance europea. Aquí la respuesta iba a ser, y casi sigue siendo, negativa. Sin embargo no echemos en olvido que de esta superficial campaña iba a quedarnos algún botín: la identidad de algunos temas, de algunas expresiones, de ciertos tipos que viven convencionalmente en torno de los amantes, y, sobre todo, la desaparición del prejuicio de que el amor árabe era puramente sensual. Hoy creo que todo el mundo está convencido de que en la poesía árabe hallamos un tipo de amor muy cercano del que nosotros llamamos «amor cortés» y aún del que, en más de un sentido, llamamos para entendernos «amor platónico». *(No olvidemos, sin embargo, que buena parte de esta poesía clásica pasó a la poesía estrófica.)*

En el terreno de la poesía estrófica: tesis de don Julián Ribera.

Una perforación mucho más honda fué la que en 1912 hizo mi maestro Ribera en su famoso discurso sobre Ibn Quzmān. Un estudio de la evolución histórica de la *muwaššaḥa* (género que ya había sido estudiado en 1897 casi desde un punto de vista puramente descriptivo por Hartmann) y del *zéjel* le llevó a afirmar que estos géneros, nacidos en la España musulmana, imitaron una lírica romance preexistente y tuvieron enorme influencia sobre la lírica provenzal de los trovadores y sobre la de toda Europa. Para Ribera, en el *Dīwān* de Ibn Quzmān se hallaba «la clave misteriosa» de toda la lírica medieval.

Cierto es que en la tesis del gran sabio español había exageraciones y errores. Cierto es que produjo desviaciones evidentes (atención casi exclusiva al *zéjel* y a lo que se ha venido llamando la «estrofa zejelesca»). Pero no es menos verdad que, como veremos, la intuición de Ribera fué genial. Por lo pronto, produjo una ola de enconadas polémicas en las que la «tesis árabe» fué ganando, a la vez que se deformaba bastante, no poco terreno. Los enemigos de esta «tesis árabe» siguen siendo

muchos; pero son acaso más sus partidarios, que creen en la enorme difusión que por toda Europa logró la «estrofa zejelesca». Bastará remitir a dos solos especialistas: Menéndez Pidal en sus dos redacciones del estudio *Poesía árabe y poesía europea* (la primera de 1938), y A. R. Nykl, cuyas investigaciones podemos considerar resumidas en su libro *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Troubadours* (1946).

Sería tan extemporáneo como imposible entrar aquí en el análisis de los infinitos matices y atenuaciones que ha ido sucesivamente adoptando la tesis de Ribera. Baste decir que para bastantes de sus secuaces lo que no estaba demostrado era la preexistencia, postulada por Ribera, de una lírica romance. Estos investigadores creen que la invención andaluza de la *muwaššaḥa* y el *zéjel* pudo basarse en modelos persas o árabes (el *dubait*, el *tasmīṭ*, etc.).

El descubrimiento de las jaryas romances.

En 1948 se produjo de súbito una perforación mucho más honda y que alcanzó una fecundísima veta nueva. Aludo a la publicación ese año en la revista AL-ANDALUS que dirijo desde su fundación, del artículo de S. M. Stern sobre *Les vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques*. Debo advertir, porque es importante, que ni el autor del artículo, ni su editor, que era yo, ni incluso don Ramón Menéndez Pidal, a quien se consultó por indicación de Stern antes de la publicación, nos dimos entonces cuenta de toda la trascendencia literaria del sensacional descubrimiento. ¡Tal es el deslumbramiento que la novedad inesperada produce! Nos fijamos sólo de momento en el aspecto puramente filológico. El primer toque de atención sobre la mencionada trascendencia literaria vino acaso de Dámaso Alonso en su artículo *Cancioncillas de «amigo» mozárabes (Primavera temprana de la lírica europea)*, publicado en la *Revista de Filología española* (1949).

Otra observación hay asimismo que hacer. Las *jarŷas* — que tal es el nombre técnico de dichos «versos finales en espa-

ñol de las *muwaššaḥas*» — ¿se encontraban sólo en poemas hebraicos de este tipo? Unos conatos de exaltación hebraísta en este sentido quedaron pronto paralizados. Debido a un milagroso azar, el filón se vió inmediatamente ampliado por el lado árabe. Ya Stern en 1949 había dado noticia de una sola *jarŷa* romance en *muwaššaḥa* árabe [1]; pero, gracias a la generosidad de mi colega G. S. Colin, en 1952 pude yo publicar también en Al-Andalus [2], y sacadas de una colección de *muwaššaḥas* en ms. del siglo XIV, propiedad del sabio francés, un artículo que titulé *Veinticuatro jarŷas romances en muwaššaḥas árabes*, y este número ha quedado luego ampliado con alguna más [3]. Y no es esto todo: también pudimos utilizar por entonces, e incluso en tres manuscritos tunecinos, la colección de *muwaššaḥas* de Ibn al-Jaṭīb intitulada *Ŷayš al-tawšīḥ*, donde se encuentran varias *jarŷas* romances. En resumen, el número de *jarŷas* romances que hoy conocemos es, en números redondos, de unas cincuenta. Con algunas adiciones y ciertas modificaciones, pueden ser consultadas en el libro de S. M. Stern, *Les Chansons mozarabes* [4] (Palermo 1953), si bien este inventario es puramente provisional y en él los textos no están en su inmensa mayoría más que muy parcial y superficialmente descifrados.

Por razones obvias de espacio y tiempo, no puedo tampoco

[1] *Un muwaššaḥ árabe avec terminaison espagnole*, en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 214-218.

[2] Vol. XVII [1952], pp. 57-127.

[3] Emilio García Gómez, *Dos nuevas jarŷas romances (XXV y XXVI) en muwaššahas árabes (ms. G. S. Colin)*, en Al-Andalus, XIX [1954], páginas 369-391.

[4] El nombre de *mozárabe* dado a esta lírica se usó primeramente en España, por Dámaso Alonso y por otros muchos, entre ellos el autor de estas líneas. Tiene el inconveniente de un equívoco, que es necesario salvar: no se la llama «mozárabe» porque corriera sólo entre «mozárabes», ya que correría también entre muladíes o incluso entre musulmanes bilingües, sino porque es «mozárabe» en el mismo sentido en que los «mozárabes» lo son: es una cristiana arabizada o que vive entre árabes. A pesar del posible equívoco, una vez hecha la salvedad, y entendida así la denominación, me parece más breve y más significativa que otras que se han propuesto después, como la de «cantos románicos andalusíes», usada recientemente por Menéndez Pidal.

entrar en las infinitas cuestiones filológicas y literarias que plantea el hallazgo de las *jarŷas* romances en *muwaššaḥas* españolas, árabes y hebreas. Ni hace falta: están en la memoria y en el conocimiento de todos. Subrayemos sólo lo indispensable. Hemos llegado probablemente a captar el secreto del género llamado *muwaššaḥa*, que consiste en ser una composición donde lo esencial es la *jarŷa*. La «estrofa zejelesca» — la estructura general del poema — ha perdido para nosotros interés. El *zéjel* ha pasado de momento a segundo término. El primer término y el interés lo ocupan las *jarŷas*.

Las *jarŷas* romances que se han podido hallar, aparte su enorme importancia filológica y su trascendencia para conocer la evolución de los géneros en la más antigua literatura española, plantean además dos problemas esenciales: 1°, ¿representan la lírica romance preexistente a las *muwaššaḥas* que postulaba teóricamente Ribera?; y 2°, siendo como son acaso la lírica popular europea más antigua de que tenemos noticia, ¿en qué relación cronológica y de todo tipo se encuentran con dicha lírica europea?

Plan de este trabajo.

No pretendo — insensato sería el propósito — resolver estas graves cuestiones, y he de dar de lado, por suponerlos conocidos de todos, multitud de detalles que, de hablar a profanos, sería necesario aducir. Voy a limitarme, por juzgarlo imprescindible, a explicar brevemente cómo concibo yo los orígenes y la evolución del género llamado *muwaššaḥa*, y, después, a entrar en el análisis de algunos pormenores técnicos que pueden apoyar la hipótesis, en que creo, de que en las *jarŷas* romances podemos ver una milagrosa supervivencia de la poesía romance preexistente a las *muwaššaḥas* de que hablaba Ribera. Para concluir, aludiré a algunas investigaciones, confinadas al campo de la literatura española, que me ocupan ahora y que, a mi juicio, pueden acaso constituir una perforación más honda todavía que las anteriores en busca de una verdadera comunidad e interdependencia entre las líricas árabe e hispánica durante la Edad Media.

II. — EVOLUCIÓN DE LA MUWAŠŠĀḤA. LA JARŶA

Dos poesías conviviendo de espaldas.

Verificada la «invasión» — mejor diríamos «ocupación» — árabe de buena parte de la Península ibérica por los ejércitos musulmanes en condiciones que siguen siendo para nosotros harto oscuras, parece evidente que ambos pueblos, en sus núcleos irreductibles — y prescindiendo del trasiego que representó, de un lado, la aproximación de los invasores a los invadidos por vínculos matrimoniales, y, de otro lado, la conversión de muchos invadidos a la fe de los invasores —, permanecieron por bastante tiempo separados. Gustarían los árabes de seguir viviendo a su modo y entre ellos, y a su modo y entre ellos continuarían viviendo las poblaciones indígenas. Idéntica separación existiría entre sus tradiciones literarias. Durante casi dos siglos ambas convivirían yuxtapuestas y de espaldas. Los árabes de España cultivarían su poesía, eco apagado y esqueje no demasiado florido de la poesía oriental; los indígenas, mozárabes o recién convertidos, la suya.

Esta coexistencia de las dos poesías no es una simple hipótesis, sino un hecho comprobado. Un texto inédito de Tīfāšī (siglo XIII), que debo a la amabilidad de Ḥ. Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb, lo afirma taxativamente. Procede de Ibn Saʿīd, que lo hace remontar varias generaciones más arriba, y afirma: *las canciones de la gente de al-Andalus, o eran por el estilo de los cristianos, o eran por el estilo de los camelleros árabes* (أنّ أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إمّا بطريقة النصارى وإمّا بطريقة حُداة العرب).

Cómo era la poesía «al estilo de los cristianos».

¿Cómo era esta poesía lírica *al estilo de los cristianos?* Para mí — que acepto su supervivencia en las *jarŷas* romances y la utilizo aquí en hipótesis de trabajo — era una poesía en piezas

sumamente cortas, como las *jarŷas* a que aludo: cancioncillas de dos, tres, cuatro o muy pocos más versos, de aire popular y tono lírico. El que fueran tan breves no es raro. Hoy todavía la poesía popular española, en casi todas las regiones, se expresa en «coplas» de esas dimensiones, como antes estuvo representada por lo que llamamos «villancicos». Recuérdese, a título documental, que hay pueblos donde la poesía ha adoptado una estructura así: por ejemplo en el Japón, donde las formas clásicas son el *tanka* (31 sílabas, en 5 líneas, alternadas, de 5 y 7 sílabas, la última de 7) y el *haikú* (17 sílabas, en 3 líneas de 5, 7 y 5 sílabas, respectivamente).

Esta poesía, desde luego, no sería exclusiva de España, sino que existiría en toda o buena parte de la Romania, aunque en los demás territorios no conozcamos por ahora testimonios tan antiguos como algunas *jarŷas*. Baste aludir a la semejanza, tantas veces ahora aducida, de éstas con los *refrains* franceses. Ni dejaría de haber relaciones entre las poesías de las diferentes comarcas románicas. En algunas *jarŷas* recientemente descifradas por mí y aún no publicadas — es asunto todavía oscuro — creo descubrir fenómenos lingüísticos que harían pensar en una influencia provenzal. Y esta poesía conviviría, de espaldas como digo, con la *qaṣīda* árabe clásica, importada de Oriente o con su eco español.

Invención de la muwaššaḥa y su coyuntura histórica.

A fines del siglo IX, tan trágicamente señalado por subversiones políticas e ideológicas que revelan la incomodidad mutua de las razas en fricción, se produce — por cansancio o por evidencia de la necesidad de un entendimiento y convivencia recíprocos — un amplio movimiento de integración, presidido por la dinastía omeya, que había de culminar en la gloria del Califato. Es de suponer que la literatura siguiera un rumbo parecido. Y, en efecto, es precisamente por esta época (fines del emirato de ʿAbd Allāh, primeros días de ʿAbd al-Raḥmān III) cuando todos los textos están conformes en señalar la aparición de la *muwaššaḥa*, que habría sido inventada por un poeta de

Cabra, llamado según unos Muḥammad ibn Maḥmūd, y según otros Muqaddam ibn Muʿāfà (indudablemente, a pesar de las dos tradiciones, se trata de una misma persona) [1]. Historia y literatura van, pues, perfectamente de acuerdo.

Textos que nos informan sobre la muwaššaḥa.

¿En qué consistió la «invención» atribuída al poeta de Cabra? Para intentar saberlo, y prescindiendo como he de hacerlo, de textos accesorios, los fundamentales son tres: el de Ibn Bassām (s. XII) en la *Ḏajīra* (ed. Cairo, I-2, p. 1); la única preceptiva que conocemos de la *muwaššaḥa*, o sea el *Dār al-ṭirāz* del egipcio de fines del siglo XII Ibn Sanā' al-Mulk (ed. Rikabi, Damasco 1949), y el célebre pasaje final de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn, que Ahwānī ha demostrado ser un plagio bastante desvergonzado del *Kitāb al-muqtaṭaf* de Ibn Saʿīd [2].

El texto de Ibn Bassām.

Ibn Bassām nos dice que la invención consistió en que el poeta de Cabra «*componía* [sus poemas] *sobre hemistiquios* [es decir, versos cortos, sin cesura interna, como los de las coplillas romances], *aunque la mayoría con esquemas métricos descuidados e inusitados* [es decir, aquellos a que la coplilla romance obligaba], *cogiendo expresiones vulgares o en romance a las que llamaba ʿmarḳaz', y construyendo sobre ellas la ʿmuwaššaḥa'*» (وكان يصنعها على أشطار الأشعار ، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة ، غير المستعملة ، يأخذ اللفظ العاميّ والعجميّ ، فيسمّيه المركز ، ويضع عليه الموشّحة).

[1] La nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la «muwaššaḥa»* (que es mía, aunque apareció anómima), en Al-Andalus, II [1934], pp. 215-222, ha de ser rectificada en varios puntos y sobre todo completada conforme a Al-Andalus, XIII [1948], pp. 28-31.

[2] ʿAbd al-ʿAzīz M. al-Ahwānī, *El «Kitāb al-muqtaṭaf min azāhir al-ṭuraf» de Ibn Saʿīd*, en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 19-33.

Ribera, en cuyos tiempos se conocían muy pocas *muwaššaḥas*, y ninguna con *jarŷa* romance, no podía entender bien este pasaje; pero con su certera intuición vió en él la existencia de una lírica romance anterior. Lo que ocurre es que no podía saber lo que era la *jarŷa;* que, para encontrar palabras romances, acudió a Ibn Quzmān y al *zéjel* (género, como veremos, derivado y posterior) y que vió la influencia romance, no en la *jarŷa*, sino en la estructura general del poema, en la «estrofa zejelesca», lo que le llevó a él y a los que le han seguido a conclusiones muy valiosas, pero que ahora no son nuestro objetivo.

Esencial papel de la jarŷa: el texto de Ibn Sanā' al-Mulk.

No; el pasaje de Ibn Bassām no podía ser bien entendido hasta no tener ante los ojos, como tenemos ahora, *jarŷas* romances. Porque el *markaz* de Ibn Bassām es la *jarŷa:* la equivalencia de ambos términos es absoluta y puede comprobarse, por ejemplo, en varios pasajes de Ibn Quzmān (ed. Nykl. pp. 40, 121, 125). Y sobre el papel de la *jarŷa* o *markaz* nos informa cumplidamente Ibn Sanā' al-Mulk.

Claro es que a este autor hay que emplearlo con suma precaución, de un lado porque es un extranjero que jamás puso los pies en España; de otro, porque es relativamente tardío, y, además, porque, como es lógico, carece de toda perspectiva histórica sobre la evolución del género, del que sólo le interesa la actualidad y la forma métrica. Sin embargo, sus informes son preciosos, puesto que nos dice: 1°, que toda la *muwaššaḥa* tiende a la *jarŷa*, de la que es preludio o preparación; 2°, que la *jarŷa* ha de estar en lenguaje directo y puesta en boca de alguien, sea persona, animal u objeto personificado; 3°, que la *jarŷa* ha de estar en lengua árabe vulgar, «argot» o lengua romance, lo que confirma lo dicho por Ibn Bassām; 4°, que conviene que la *jarŷa* se componga antes que el resto de la *muwaššaḥa*, el cual debe luego adaptarse a ese pie forzado, lo que confirma el aserto de Ibn Bassām de que la *muwaššaḥa* se construía sobre el *markaz* (= *jarŷa*); y 5°, que «algunos poetas de la última época (el

autor escribe en la segunda mitad del siglo XII), por ser incapaces de componer una buena *jarŷa*, tomaban una ajena, lo cual era mejor que si compusieran por sí mismos otra más floja» [1].

En estas reglas que hemos resumido se refleja evidentemente una antigua tradición, y, si les añadimos la perspectiva histórica que Ibn Sanā' al-Mulk no podía tener, basados además en las consideraciones que expondremos más adelante, no parece aventurado ver en ellas una plena confirmación de lo afirmado por Ibn Bassām, o sea, que la *muwaššaḥa* en su origen era un poema simplemente destinado a encuadrar una *jarŷa* romance, ajena y preexistente.

Carácter híbrido de la muwaššaḥa.

La *muwaššaḥa* resulta así un género híbrido, de compromiso, de un lado entre poesía árabe y poesía romance, al fin fundidas; de otra parte, entre un género culto y otro popular. Para entendernos: es algo así como las «glosas» o las «letrillas» que tanto abundan en nuestros cancioneros o en nuestros mejores clásicos sobre «villancicos» antiguos populares, o, más modernamente, como esas canciones actuales españolas, tan divulgadas, en que una «copla» muy conocida aparece como estribillo de unas variaciones o historias inventadas por el poeta contemporáneo. Diríamos, pues, que la *muwaššaḥa* es obra de unos folkloristas «avant la lettre», y estos folkloristas habrían sido — artífices de una audaz fusión — árabes más bien de tendencia aristocrática, pero aficionados a las cosas populares, según una tendencia «plebeyizante» (sin dar al término el menor sentido peyorativo) que ha constituído y sigue constituyendo una de las constantes de la cultura española.

La fusión de las dos lenguas no constituye ninguna sorpresa para nosotros, ya que sabemos hoy perfectamente que el bilingüismo era normal en la España musulmana. La fusión de las dos literaturas es más sorprendente. Causa, en efecto, cierto asombro ver la poesía árabe clásica al servicio de la poesía roman-

[1] Ed. Rikabi, pp, 30-33.

ce popular. Además, como ha notado agudamente Massignon, «mientras en la poesía clásica el acento carga sobre el primer verso — arranque del arco del violín (Mutanabbī) —, en la *muwaššaḥa* el acento carga sobre el último verso — flecha suprema — » [1].

Nuestra teoría tiene la ventaja de resolver una vieja aporía que oscurecía el asunto. Se decía que la *muwaššaḥa* era una invención andaluza y, al mismo tiempo, se le señalaban antecedentes orientales (el *tasmīṭ* sobre todo, que en cierto poema de Abū Nuwās llega a constituir una especie de *pre-muwaššaḥa*). ¿Dónde estaba, pues, la «invención» española? Ribera, al creer que el influjo de la lírica romance preexistente se ejercía sobre la arquitectura del poema, sobre la «estrofa zejelesca», no podía resolver la cuestión. Pero para nosotros ésta cambia de aspecto. Porque, para nosotros, la lírica romance preexistente es sólo la *jarŷa*. La arquitectura estrófica del poema que a la *jarŷa* encuadra puede, pues, ser en principio (ni afirmamos ni negamos) de origen puramente árabe y provenir del *tasmīṭ*. El poema es un centauro: es una mezcla, una fusión. El elemento indígena español se refugia en la *jarŷa*, mientras el resto de la *muwaššaḥa* está en árabe clásico puro (si bien, como veremos, creo que no en métrica clásica) incluso con *iʿrāb* o sintaxis desinencial, y embutido de los mismos tópicos que en la poesía árabe clásica son frecuentes, aunque aquí tomen un aspecto superficialmente distinto — más lírico — a causa de la variedad de rimas y de la estructura estrófica del poema.

Evolución de la muwaššaḥa.

De estas primitivas *muwaššaḥas*, que quizá serían un tanto rudas, no conocemos hasta ahora ninguna; pero tanto Ibn Bassām como Ibn Saʿīd (plagiado por Ibn Jaldūn) nos informan de cómo el género sufrió muy poco después una inmediata evolución que lo perfeccionó. Ibn Bassām señala algunas mejoras

1 *Investigaciones sobre Šuštarī, poeta andaluz, enterrado en Damieta*, en Al-Andalus, XIV [1949], p. 43.

que por etapas se fueron introduciendo durante todo el siglo X. Como tampoco de esta época conocemos hasta ahora ninguna composición, las hipótesis que podrían hacerse sobre en qué consistían tales modificaciones serían aventuradas y no para este lugar.

A lo que Ibn Bassām viene a parar es a que el género alcanzó su perfección y su apogeo en ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' (fines del siglo X y comienzos del XI), de quien ya conocemos bastantes piezas [1]. Sobre la posterior evolución del género y sus principales representantes nos informa Ibn Jaldūn (= Ibn Saʿīd), y sus noticias pueden hoy comprobarse gracias a los ricos materiales que representan el ms. Colin de Ibn Bušrà de Granada y el *Ŷayš al-tawšīḥ* de Ibn al-Jaṭīb. Por otra parte, en espera del repertorio completo prometido por S. M. Stern, poseemos todavía el anticuado, pero útil, elenco de M. Hartmann [2].

El tipo normal de muwaššaḥa.

En resumen: la *muwaššaḥa*, inventada a fines del siglo IX o comienzos del X, nos aparece plenamente formada un siglo después, cuando ya podemos estudiarla en composiciones felizmente subsistentes. En su tipo primitivo y normal es una poesía destinada a encuadrar una *jarŷa* romance, que constituye su final y su punto de gravedad. Ante ella van cinco o seis estrofas, en árabe clásico, dividida cada una en dos partes: una, con rimas independientes, y otra, con rimas y estructura exactamente iguales a las de la *jarŷa*, que queda incluída en la última estrofa. Una reproducción rítmica de la *jarŷa* puede ir al comienzo de la composición (*maṭlaʿ* = preludio). Si este preludio falta, la *muwaššaḥa* se llama *aqraʿ*, literalmente 'calva', que traducimos por 'acéfala'.

[1] Cf. últimamente S. M. Stern, *Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz*, en Al-Andalus, XV [1950], pp. 79-109.

[2] *Das Arabische Strophengedicht, I, Das Muwaššaḥ*, Weimar, Emil Felber, 1897.

Subsistencia del tipo normal de la muwaššaḥa.

Con el conservadurismo propio de toda tradición cultural árabe, en especial la literaria, este tipo ha subsistido durante siglos, casi hasta el final de la dominación musulmana en España, guardando en bastantes ejemplares sus características primitivas, incluso la *jarŷa* romance, cuyo papel y significación en tiempos tardíos comprendemos con dificultad y plantea otro tipo de problemas secundarios. Como hemos visto y era de esperar, se cultivó asimismo entre los hebreos, imitadores de todos los géneros literarios vigentes en al-Andalus, y aún quizá con un especial matiz de mayor conservadurismo.

Esta línea central sólo en casos particulares ha estado expuesta a deformaciones esporádicas internas, por afán, ya que no de novedad, al menos de complicación y preciosismo. Lo que sí ocurrió, y era fatal que ocurriera, aun en un medio tan conservador, es que sufriera presiones externas y tirones procedentes de dos campos contradictorios. Estas presiones, a las que vamos a aludir sumariamente, son las que explican, en parte, el número reducido de *jarŷas* romances que han llegado a nosotros, sin contar, por otro lado, las que se hayan perdido o dejado perder, cuando el romance era ininteligible para los copistas, para el público e incluso para los propios poetas, al alterarse la situación bilingüe de al-Andalus.

La muwaššaḥa bajo la presión del clasicismo: esfuerzos de reabsorción.

La primera de dichas presiones venía del campo del clasicismo árabe. Era éste muy fuerte, venía apoyado por la religión y por el tono general de la cultura, e intensificado por la evolución política, que fué dando alas al arabismo arcaizante y dejando evaporarse rasgos de convivencia. Este clasicismo, cada vez más robusto, se vió invadido por la híbrida *muwaššaḥa* y tendió lógicamente a reaccionar contra ella, reabsorbiéndola. De aquí, primero, el que hubiese *jarŷas* escritas, no en romance, sino en árabe clásico, y *muwaššaḥas* compuestas en metros clásicos árabes. Los dos hechos están registrados por Ibn Sanā' al-Mulk y

del último hablaremos luego. El punto extremo de esta reabsorción por el clasicismo lo señalan las *mujammasāt* de un Ibn Zaydūn o un Ibn Zamrak, que son una vuelta casi completa al *tasmīṭ* antiguo y desbordan del prefijado número de cinco o seis estrofas.

La muwaššaḥa bajo la presión del popularismo. El zéjel.

La segunda presión era justamente la contraria: la del popularismo. Una vez abierto el portillo popularista, era lógico ampliarlo. A esta segunda fuerza responde el hecho de que la *ǰarŷa* se escribiese, no en romance, sino en árabe vulgar, dialectal: hecho atestiguado ampliamente por Ibn Sanā' al-Mulk, y del que hablamos más adelante. Sin embargo, el punto máximo de esta popularización lo señala el *zéjel*, género del que poseemos, además de algunas muestras sueltas, un *dīwān* entero y precioso (el célebre *dīwān* de Ibn Quzmān) y alguna preceptiva oriental (como la de Ḥillī, analizada por Hoenerbach [1]), pero del que no sabemos a punto cierto la fecha de aparición, aunque hemos de suponerla relativamente tardía y no demasiado anterior a Ibn Quzmān.

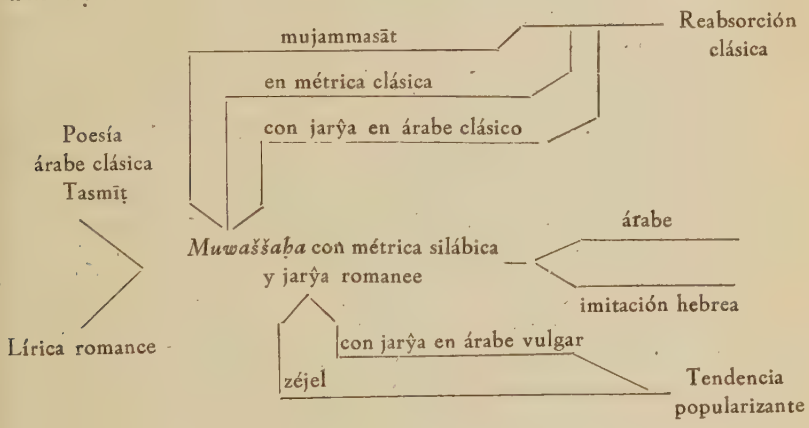
En sus *Studies on Ibn Quzmān* (Al-Andalus, 1951), Stern nos ha hecho progresar bastante en el conocimiento de las diferencias entre *muwaššaḥa* y *zéjel*. A ellos remitimos. Baste aquí observar que, entre los *zéjeles* de Ibn Quzmān, hay algunos que son casi *muwaššaḥas*, y otros que no lo son, pero en los cuales aún ejerce la *ǰarŷa* su función originaria. Pero «grosso modo» podemos decir que el *zéjel* se diferencia de la *muwaššaḥa:* 1°, en estar todo él escrito en árabe dialectal, sin *iʿrāb;* 2°, en que el número de sus estrofas puede ser mucho mayor que el de la *muwaššaḥa;* 3°, en que la *ǰarŷa* ha perdido en él casi todas o todas sus características, y en que la intervención de la

[1] *La teoría del zéjel según Ṣafī al-dīn Ḥillī*, en Al-Andalus, XV [1950], pp. 297-334. Véase ahora: *Die Vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-ʿAṭil al-ḥālī wal-Muraḫḫaṣ al-ġālī des Ṣafiyaddīn Ḥillī*, kritisch herausg. und erklärt von W. Hoenerbach, Wiesbaden, Franz Steiner, 1956.

lengua romance, si la hay, pasa a ser en forma de palabras aisladas en cualquier lugar del poema; y 4°, en que a veces pierde su valor lírico para adoptar un tono francamente narrativo.

Resumen

He aquí un esquema gráfico de la evolución de la *muwaššaḥa:*



III. — SOBRE LA PREEXISTENCIA DE UNA LÍRICA ROMANCE [1]

Las jarŷas romances no pueden ser invención de los poetas árabes.

Aunque yo no creo que tal opinión sea literalmente exacta, Nykl ha podido decir que Ibn Quzmān y sus amigos «quizá

[1] Por especiales circunstancias personales, estas páginas se han escrito muy de prisa, con toda viveza y espontaneidad. Una redacción más lenta habría exigido una mayor matización. El autor, que se encomienda a la benevolencia de los lectores para que lo entiendan así, no cree, ni mucho menos, que todas las *jarŷas* romances conservadas representen la lírica romance preexistente. Hay alguna que evidentemente parece haber sido compuesta para la *muwaššaḥa* misma, o a la par (la de *Cidiello*), y otras exigirían a este respecto un estudio detenido y pormenorizado en cada caso. Al autor le interesa ahora más bien el problema general, y el demostrar la simple existencia de una tradición.

entendían un poco esta habla [romance], pero no sabrían de ella más de lo que sabían, por ejemplo, Cervantes del árabe, o Lope de Vega del flamenco, cuando se les escapan algunas frases de estos idiomas en sus escritos» (*Cancionero*, p. XXIX). Estimo que de las *jarŷas* romances no podría decirse nada parecido. Están, en efecto, escritas en una lengua sumamente mestizada, como producto que son de un bilingüismo muy fuerte, probablemente con alteraciones del poeta árabe, y no hay que decir que con modificaciones de la transmisión oral y escrita; pero, a pesar de todo ello:

1° No son simples frases, destinadas a dar un colorido local o exótico, ni una simple algarabía (a pesar de las dificultades que su desciframiento presenta), sino diminutas y autónomas criaturas de arte, todas bellas, alguna de subidos quilates, que aún pueden hacer vibrar a oyentes españoles, quienes por tradición y por sentido de la lengua materna tienen voto de calidad en la materia; y

2° Por ser en su mayoría una lírica femenina — femenina de verdad, no al estilo de las viriloides poetisas árabes —; por estar puestas muchas en labios de una doncellita casi niña; por la intervención de la madre y de las hermanas, etc., reflejan un medio social y un ambiente cultural distintos en absoluto de los árabes.

Los que sostienen que las *jarŷas* son invención de los poetas musulmanes, una de dos: o han de atribuir a éstos una increíble fantasía para crear ambientes a ellos ajenos, que por ningún otro sitio de su literatura asoman, y que resultan sin embargo auténticos, o han de suponer que siguen una tradición remota cristiana. En este segundo caso, la solución vendría a ser la misma que la de conceder la existencia de una lírica romance preexistente, porque entonces las *jarŷas*, si no la lírica romance misma, serían su huella, su sustitutivo y su eco. Pero, además, en ambas hipótesis habría que conceder a dichos poetas musulmanes una sensibilidad lírica al modo europeo y una capacidad de creación artística en una lengua extraña muy por encima de lo concebible y de lo normal.

Tres cuestiones sobre la preexistencia.

Confieso que hay razones en pro o en contra de creer en la preexistencia a la *muwaššaḥa* de una lírica romance. Yo estoy en favor de la preexistencia, mientras no se me demuestre su imposibilidad, y, para reforzar mi criterio, quiero tratar aquí tres cuestiones importantes y relacionadas estrechamente con mi aserto.

¿Existían las jarŷas antes que las muwaššaḥas?

1ª cuestión: ¿Se puede demostrar que las *jarŷas* son anteriores a las *muwaššaḥas?*

En muchos casos, no: son casos, en general, de lo que hemos llamado reabsorción clásica; pero en otros, sí, se puede demostrar la fidelidad a lo que creemos ser la técnica y la tradición primitivas. He aquí algunos argumentos [1], aparte el texto ya visto de Ibn Bassām (ed. Cairo, p. 1).

a) En teoría, hemos visto la autorización que para utilizar una *jarŷa* ajena concede un preceptista como Ibn Sanā' al-Mulk (ed. Rikabi, p. 33), quien carece de perspectiva histórica, pero se hace eco de una tradición.

b) En la práctica, vemos que muchos poetas toman *jarŷas* ajenas, lo que comprueba esa tradición. El mismo Ibn Quzmān utiliza *jarŷas* de Ibn Baqī y del Ciego de Tudela, diciéndolo o no. En un caso, llega a más: llega a afirmar (*zéjel* nº 52) que toma su *jarŷa* «de lo antiguo»: *Wa-tarā-ḥ ᶜindī min qadīm marfūᶜ* (= y lo verás [al *markaz*] guardado por mí de lo antiguo).

c) En favor de esa misma tradición milita el hecho de que una misma *jarŷa*, romance o no, se vea utilizada por varios autores todos árabes, o unos árabes y otros hebreos. (Claro que aquí la melodía debía de jugar un importante papel.) ¿Se

1 Estos argumentos, y otros que podrían aducirse, van aquí expuestos en una especie de taquigrafía ideográfica, y el autor se reserva el derecho de volver pronto y detenidamente sobre ellos.

copiaban unos a otros? ¿No sería más bien que acudían a un fondo mostrenco, a un tesoro común?

d) La *jarŷa* es a veces tan ilógica con relación al resto del poema, que su inserción no se explica de no existir la tradición de acabar la *muwaššaḥa* con una copla popular ajena. Cité dos casos muy tardíos, de Ibn Jātima (siglo XIV), en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, p. 405, y en ellos sigo creyendo.

e) En otras ocasiones la *jarŷa*, de no preexistir, es no sólo ilógica, sino increíble desde el punto de vista psicológico. Veamos el nº 34 del *Dār al-ṭirāz*, atribuído al Ciego de Tudela. Se trata del caso frecuente de que un poeta cante a un nuevo soberano y, de paso, tenga que hablar de la muerte de su inmediato predecesor. Toda delicadeza es poca en este trance. ¿Cómo lo resuelve el Ciego? Personifica al reino y pone en sus labios estas palabras: «¿Por qué afligirse, / oh gentes, por qué esta pena? / ¿Por qué estos gritos? / Mi amigo cambio por otro». Esta *jarŷa* es psicológicamente imposible si la suponemos inventada por el Ciego. No tiene más explicación plausible que el que se trate de la cita de una cancioncilla popular, conocida de todos, y puesta en boca de una coqueta mudable.

f) Desde el punto de vista técnico, es para mí indicio de preexistencia de la *jarŷa* el hecho de que se descubran en ella manipulaciones del poeta que la utiliza y hace a base de ella su *muwaššaḥa*, bien por adición de rimas internas, bien al revés por suprimir rimas y reducir por ejemplo una cuarteta a un pareado, bien por incorporación patente de versos. De todo ello podría aducir ejemplos, pero no hay espacio. Me limitaré a citar el nº XII de mi serie árabe de *jarŷas*.

g) Sabido es que la rima en *-ey*, propia del futuro español, abunda en las *jarŷas*. El encuadramiento de una *jarŷa* así preexistente exige en todas las estrofas una rima en *-ay*, que en árabe es forzada y exige del poeta una rara rebusca léxica (Ibn Quzmān la emplea a veces, pero su técnica es otra). Cuando vemos, pues, en una *muwaššaḥa* una rima en *-ay*, ¿no pensamos fatalmente en que la *jarŷa* preexistía?

h) Si estimamos que la estructura de la *muwaššaḥa* de-

riva del *tasmīṭ*, resulta muy fuera de la tradición árabe el que las rimas comunes de una *muwaššaḥa* sean: *a b c*. Sólo se explica el hecho si pensamos que se trata de adaptarse a una *jarŷa* preexistente con esa rima *a b c*, donde probablemente los esticos *a* y *c*, o *b* y *c*, son asonantes. Como en árabe no hay asonancia, el poeta se ha visto forzado, para las rimas comunes, a adotar el esquema *a b c*, tan lejano del *tasmīṭ*.

i) De hecho, en las *jarŷas* existe la asonancia, totalmente extraña a la prosodia árabe. Recuérdese la publicada por Stern: *Garid vos, ay yermanellas*, donde hay la asonancia *male-demandare*. Se encuentran más casos.

j) Del aspecto de la métrica silábica tratamos a continuación.

¿Cuál es la métrica de las muwaššaḥas?

2ª cuestión: ¿La métrica de las *muwaššaḥās*, y por extensión la de los *zéjeles* es silábica, a lo romance, o cuantitativa, a lo clásico árabe?

He aquí una cuestión que ha sido muy discutida y que hoy apenas lo es, pues casi todos los especialistas están en la creencia de que la métrica de las *muwaššaḥas* y de los *zéjeles* es la clásica árabe. Hartmann lo pensó así, y hoy lo piensan y lo aplican todos: Nallino, Nykl, Colin, Stern, Hoenerbach, Ritter, etc., etc. Frente a ellos, el Barón de Schack y Ribera — repárese en que se trata de un hispanista y un español, con sentido profundo de la versificación española — creyeron, contra Hartmann y los demás citados, que dicha métrica era puramente silábica, por número de sílabas.

La versificación romance, y por tanto la española, ha repugnado siempre la métrica clásica cuantitativa, es decir, por sílabas breves y largas, incluso la latina. Por consiguiente, si las *jarŷas* romances han preexistido a las *muwaššaḥas*, su métrica debe ser silábica, como creyó Ribera, y no clásica, ni árabe ni latina. ¿Cabe demostrarlo así, frente a tantas autoridades del arabismo europeo?

A mi juicio, nada hay más fácil. Oigamos a Ibn Bassām

en el siglo XII: «La métrica de estas *muwaššaḥas* las excluye de los objetivos de esta colección, porque la mayoría están basadas en esquemas prosódicos distintos de los versos árabes»

(وأوزان هذه الموشّحات خارجة عن غَرَض هذا الديوان ، إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب) [1].

No cabe duda, pues, que las *jarŷas*, y por ende las *muwaššaḥas* primitivas y más antiguas, se ajustaban a una métrica puramente silábica.

A mayor abundamiento, escuchemos a Ibn Sanā' al-Mulk, quien si no en historia, al menos en prosodia tiene autoridad: «Divídense las *muwaššaḥas* — dice — en dos grupos: el primero, con aquellas que se ajustan a los metros de la poesía árabe clásica; *el segundo, con aquellas que no se ajustan a dichos metros ni revelan conocimiento de ellos*» [2]. No puede estar más claro, y es extraordinario que no se haya tenido en cuenta este pasaje. A mayor abundamiento, Ibn Sanā' al-Mulk añade luego que el segundo grupo «es el más copioso y *el que abarca la inmensa mayoría de las composiciones*, imposible de reducir a número y de someter a clasificación» [3]. Todo el pasaje, que espero comentar algún día, es de una importancia extrema sobre las dificultades de comunicabilidad entre las culturas.

Apliquemos ahora la perspectiva histórica, que en ellas falta, a las palabras de Ibn Sanā' al-Mulk: las primitivas *muwaššaḥas*, obligadas por las *jarŷas* romances preexistentes, se ajustaban a la métrica silábica y no a la cuantitativa clásica. Lo que sucede es que luego, bien por incapacidad de comprender la métrica silábica (Ibn Sanā' al-Mulk da de ello una prueba notoria), bien por el proceso de «cultificación» de la *muwaššaḥa* y de su «reabsorción» por parte de la prosodia clásica, se hicieron composiciones ajustadas a ésta (a ello alude también el restrictivo

[1] *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 2.
[2] *Dār al-ṭirāz*, ed. Rikabi, p. 33.
[3] *Ibid.*, p. 35.

«la mayoría» que emplea Ibn Basām). Ahora bien: una de las pruebas de que la métrica original era silábica es que no se encuentra, que yo sepa, un solo caso de *muwaššaḥa* en metros como el «kāmil» o el «wāfir», por otra parte tan frecuentes en poesía clásica, que descomponen el isosilabismo, por sustituir dos breves (⏑⏑) por una larga (–). Clásicas o no, las *muwaššaḥas* son siempre isosilábicas.

Hay indudablemente *muwaššaḥas* (no creo que haya *zéjeles*) en métrica clásica; pero son exclusivamente aquellas que se ajustan al repertorio de los metros consabidos e inventariados. Fuera de ellas, a mi juicio, todas las adaptaciones a *bases* hipotéticas (porque metros no hay), o a *pies* inventados, son artificiales. Claro es que la escritura árabe o la falta sistemática de *ʿirāb* (sobre todo en los *zéjeles*) permite, no sin anomalías ni arreglos más o menos caprichosos, obtener un aparente ajuste. Es como si nosotros los españoles nos empeñáramos en formar con nuestras sílabas castellanas troqueos, dáctilos o pirriquios: en cierta medida y artificialmente puede hacerse.

En resumen: fuera de los casos patentes de empleo de la métrica clásica más corriente y nada recóndita, la mayoría de las *muwaššaḥas* y creo que la totalidad de los *zéjeles* se miden por simple cómputo de sílabas. Las únicas dificultades pueden venir de la acentuación de la sílaba final (en español, una sílaba final aguda vale por dos). Es un asunto que hay que estudiar detenidamente; pero creo que su solución será coherente con la tesis que sostengo, y hasta que vendrá a confirmarla palmariamente. Por lo pronto, lo que puedo afirmar es que he estudiado algunos cientos de *muwaššaḥas* y *zéjeles*, y que he llegado a conclusiones mejores, creo, que aquellas de los que aplican supuestos esquemas clásicos, por procedimientos infinitamente más sencillos, pues no son otros que el cómputo de las sílabas y la fijación del acento, cuya determinación, por el conocimiento de la métrica de mi lengua, es en mí puramente instintiva.

¿Son populares las jarŷas?

3ª *cuestión:* Por último, ¿las *jarŷas* constituyen o no un tipo de poesía popular?

Desarrollar este asunto exigiría demasiado espacio, Por ello, eludiendo dicho desarrollo, me limitaré a dar mi opinión personal, y en un terreno muy empírico.

A mi juicio, las *jarŷas* romances son, en efecto, poesía «popular». No se trata, naturalmente, de entender lo «popular» como el Romanticismo, es decir, como algo no sólo anónimo, sino impersonal, nacido del pueblo mismo. Toda obra de arte es personal y obra de un alguien determinado. Entiendo, pues, «popular» en el sentido que le da Menéndez Pidal cuando habla de poesía «tradicional»: es decir, una poesía, primero, compuesta por un autor que se desliga de ella para entregarla al pueblo, y, segundo y esencial requisito, que el pueblo prohija y hace suya, por lo cual todo el mundo se cree autorizado a modificarla, retocarla y adaptarla, como cosa propia.

Las *jarŷas* romances son, para mí, populares también en un segundo sentido estrictamente literario: en contraposición a un arte más culto o erudito. Lo son en el mismo sentido en que consideramos «popular» la *muwaššaḥa* con relación a la *qaṣīda*, o una letrilla de Góngora con relación al *Polifemo*. No se trata, pues, siquiera de que el autor sea un hombre del pueblo, sino de la intención con que el artista ha compuesto su poema.

Todo hispanista comprenderá lo que quiero decir si afirmo que una *jarŷa* es exactamente igual que un «villancico». Si cogemos *La verdadera poesía castellana* de Cejador, encontramos que todas las canciones contenidas en esa colección tienen forma popular. Ahora bien: aparte la forma, ¿son verdaderos poemas populares? Los hay que lo son sin duda; los hay que sin disputa no lo son, y hay una gran zona intermedia e imprecisa donde no creo que nadie se atreviera a trazar una frontera rígida. Pues bien, otro tanto ocurre con las *jarŷas:* las hay que son populares, las hay que no lo son, y hay otras en que no sabemos si lo son o no; pero en otro sentido, como ya hemos dicho, todas son populares. Es una cuestión empírica: de gusto, de sensibilidad,

de olfato. Dígase lo mismo de los autores. Tal villancico o estribillo que encontramos en Lope de Vega, en Góngora o en Tirso, ¿es un poemilla popular tal como corría entre el pueblo, ha quedado modificado en alguna medida por el gran poeta que lo emplea, o ha sido incluso inventado por él en el estilo tradicional? ¡Qué difícil resulta decidirlo! Pues bien, remontémonos unos siglos, pasemos del mundo cristiano al árabe, pongamos *jarŷa* en vez de «villancico», y al Ciego de Tudela, a Ibn Baqī o al Kumayt donde antes decíamos Lope, Góngora o Tirso, y la situación es exactamente la misma. El asunto es clarísimo, aunque muchos de sus detalles sean oscuros.

Creo que con lo dicho basta. Apliquemos a las *jarŷas* romances el mismo criterio que a la poesía popular del Siglo de Oro. Si en ésta no podemos llegar a más y nos damos por contentos, ¿no es un poco absurdo intentar ser más exigentes e hipercríticos refiriéndonos a la poesía popular de los siglos XI y XII?

IV. — LAS JARŶAS EN ÁRABE DIALECTAL: UN TERCER TIPO DE POESÍA ARÁBIGOESPAÑOLA.

Quisiera hacer ahora una breve digresión sobre un punto que estimo importante y que ya apunté en mi trabajo *Sobre un posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza* (en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, pp. 397-408). Lo expondré de nuevo más brevemente y espero que con mayor claridad.

La *muwaššaḥa*, a lo que creo, empezó por tener siempre la *jarŷa* en romance. Pero, una vez arraigado el género y cada vez más difundido, es evidente, por mil razones, que no podía continuar siempre y exclusivamente así. Las *jarŷas* empezaron a escribirse en árabe. Las hay en árabe clásico (Ibn Sanā' al-Mulk les reconoce validez con limitaciones); pero éstas no entran en cuestión: son obra de los autores de las *muwaššaḥas* respectivas y entran dentro del proceso, varias veces aludido, de «cultificación» del género y de su «reabsorción» por la poesía clásica. Hay, en cambio, otras — las más — que están en árabe dia-

lectal y vulgar. Hoy conocemos muchísimas, gracias a las colecciones de Ibn Bušrà y de Ibn al-Jaṭīb. Pues bien: estas *jarŷas* en árabe vulgar ¿son obra también de los autores de las *muwaššaḥas* en que figuran? Algunas veces, sí; pero son los menos casos. A mi juicio, en una enorme mayoría, no nacieron al mismo tiempo que las *muwaššaḥas* en que aparecen insertas, sino que también preexistían como cancioncillas breves independientes y fueron atrapadas por los poetas de las *muwaššaḥas*, para incluirlas en éstas, exactamente igual que creemos ocurrió con las romances, y nos basamos para sostenerlo en idénticas razones.

Mi hipótesis es que las cancioncillas romances, consideradas con independencia de las *muwaššaḥas* en que aparecen como *jarŷas*, fueron imitadas en cancioncillas en árabe vulgar, independientes asimismo de las *muwaššaḥas* en que aparecen como *jarŷas* (es lo que llamo un «posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza»). Unas y otras no difieren más que en la lengua. En todo lo demás — formas métricas, silabismo, temas, temperatura poética, ambiente social, etc. — son absolutamente idénticas. A los filólogos romanistas estas *jarŷas* en árabe vulgar no les interesarán nada, o mucho menos que las otras. A los historiadores de la literatura, sí. Insisto en que, prescindiendo del lenguaje, no hay entre unos y otros poemillas la menor diferencia. Gracias a a ellas, las *jarŷas* que para los lingüistas son tan sólo una cincuentena, para los historiadores de la literatura se amplían en un par de centenares. El ambiente bilingüe de la España musulmana empezó por tener coplillas en romance; siguió por tenerlas, exactamente iguales, en romance y en árabe; acabó por tenerlas, lógicamente, casi exclusivamente en árabe. Como es natural, de estas últimas han llegado hasta nosotros muchas más.

V. — LAS JARŷAS (ROMANCES Y EN ÁRABE DIALECTAL) Y LA POESÍA ESPAÑOLA.

Las jarŷas romances y la filología románica.

Al llegar a la última parte de la exposición que me he propuesto, me acomete un agudo escepticismo sobre si he conseguido alguno de mis fines, en parte por deficiencias mías personales, y en parte también por la dificultad, por la complicación y por el carácter problemático de los asuntos tratados. Terminaré pronto.

Con todas las sombras de todo tipo que las rodean, las cincuenta — poco más o menos — *jarŷas* romances descubiertas constituyen un material de estudio de primer orden. El hecho de ser los más antiguos testimonios de la lírica europea en lengua vulgar y las incógnitas que plantean sobre las relaciones de las unas líricas románicas con las otras les dan una importancia apasionante. Si echamos esta leña en el rescoldo de la hoguera de la «tesis árabe» y del influjo de la «estrofa zejelesca», los romanistas tienen donde calentarse. Pero son asuntos que dejo a la competencia de mi eminente colega el profesor Roncaglia, en cuyo terreno no quiero entrometerme [1]. Llamado aquí, sin duda, como arabista y como español, me limitaré para concluir a exponer algunas ideas sobre la trascendencia de los nuevos hechos en la historia de la literatura española, adelantando algunos resultados de un libro que tengo a punto de acabar.

Las jarŷas romances y la literatura española.

No he de insistir aquí, por falta de espacio y por ser asuntos obvios, ya apuntados y elucidados por Dámaso Alonso, sobre algunas consecuencias literarias del descubrimiento de las

1 La ponencia del prof. Aurelio Roncaglia, que lleva por título *La lirica arabo-ispanica e il sorgere della lirica romanza fuori della Penisola Iberica*, y y que se discutió después de ésta, aparecerá en las Actas del XII° Convegno Volta, publicadas por la Accademia Nazionale dei Lincei.

jarŷas, verbigracia, la ampliación cronológica por la cabeza, de un siglo al menos, que representan para la literatura española; el cambio de rumbo que supone ver que ésta empieza por la lírica y no por la épica; la necesaria modificación y reducción del papel que hasta ahora se atribuía a la lírica galaico-portuguesa, etc., etc. Por otra parte, estos asertos afectan a los orígenes y yo me voy a referir más bien a las consecuencias.

No un islote, sino un continente.

El grupo de las coplillas romances es, para algunos, un islote lírico en la alta Edad Media, prefiguración misteriosa de lo que nuestra lírica popular había de ser mucho más tarde. Para otros es un delicioso ramillete de flores tempranas, que se mustió con rapidez, pero cuyo polen trasladaron los vientos de la cultura a otras regiones de la Península ibérica o de la Romania. Para mí es más que una cosa y otra. De un lado creo, como he dicho antes, que dicho grupo enlazó inmediatamente con el otro grupo de las coplillas en árabe vulgar, las cuales imperaron durante siglos, de las cuales nos quedan muchísimas más, y cuyo espíritu, salvo la lengua, es idéntico. De otra parte, la venilla que pudiera quedar del primer grupo y la considerable corriente del segundo enlazaron luego, muy en la baja Edad Media, con una lírica popular castellana que había de llenar el Siglo de Oro y perdurar hasta nuestros días. De milagro nos queda aquí patente un enlace entre tantísimos que se han perdido: es aquel simbólico y famoso pasaje de Salinas (*De Musica*, 1577) en que nos dice que, *sobre una misma melodía*, la letra árabe *Calvi vi calvi / Calvi aravi* (a la que acabo de dedicar un estudio [1]) fué sustituída por la castellana *Rey don Alfonso, / rey mi señor*. «Ex ungue leonem»: así pasaría en otros infinitos casos. La lírica de las viejas coplillas romances no es, pues, un islote. Unida sin solución de continuidad a las coplillas en árabe

[1] *La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi aravi»*, en AL-ANDALUS, XXI [1956], pp. 1-18, con una adición en el mismo fascículo, pp. 215-216.

vulgar, como éstas luego a los villancicos, y éstos a su vez a las coplas que todavía se componen y se cantan en todos los ámbitos de la Península ibérica y aún de toda la Hispanidad, componen entre todos un macizo y enorme continente lírico. Pocas poesías populares en el mundo — quizá ninguna — podrán presentar, en dos lenguas, un historial único tan complejo y al mismo tiempo tan compacto. Esta lírica — extendida a uno y otro lado del Atlántico y documentada desde el siglo XI hasta nuestros días — tiene, en efecto, un mismo espíritu, aunque, como es natural, haya sufrido las mutaciones, fases y evoluciones de todo lo que vive.

Identidad de temas, esquemas métricos y versos.

En esos diez siglos dicha poesía ha cultivado los mismos temas. Mejor dicho: claro está que no los mismos, ni hace falta que lo sean. Nada hay a veces más falaz que ciertas semejanzas estrechas y escandalosas, pero limitadas. Aquí se trata, como tendré ocasión de explicar en otro sitio, de temas análogos, y lo que es más importante, coherentes entre sí, capaces de convivir dentro de una misma atmósfera espiritual.

Los que sí son los mismos son los esquemas métricos y rítmicos. En un apéndice que acompaña a estas páginas, podrán verse algunos ejemplos que me parecen significativos, y muchísimos más figurarán en mi próximo libro. Como, aun reuniendo las pocas *jarŷas* mozárabes con las mucho más numerosas *jarŷas* en árabe vulgar, la cantidad que de todas resulta no es ni de lejos comparable con la inmensa literatura popular en lengua castellana, poquísimas canciones del grupo hispano-árabe dejan de encontrar su calco exacto en las del grupo castellano, dentro del cual, por lo demás, los modelos rítmicos son reducibles a estadística relativamente fácil. En los llamados villancicos la correspondencia es rigurosamente exacta. Y esta identidad abarca también, como puede verse en mi apéndice a este trabajo, estrofas raras y otras tenidas por modernas. Menéndez Pidal, obsesionado por la «estrofa zejelesca», llegó a escribir en *Poesía árabe y poesía europea* (en la «Colección Austral», 1941,

p. 15): «Examinada la historia de la seguidilla y la cuarteta, se deshizo la impresión de primitivismo y se ha puesto en claro que la divulgación de esas dos formas no se remonta más allá del siglo XVI». Después ha cambiado de opinión [1], y más ha de cambiar, porque en las *jarŷas* hay cuartetas y en las *muwaššaḥas* hay seguidillas. Incluso a veces rozamos la técnica misma de las coplas de pie quebrado, de las que no desespero de hallar en árabe la correspondencia exacta.

Si los esquemas métricos son tan iguales, dicho se está que han de serlo también los versos. En el grupo hispano-árabe de canciones hay versos desde 2 a 12 sílabas, con todas las acentuaciones posibles, incluso los eneasílabos tenidos por importación francesa, los endecasílabos a la italiana y los versos de arte mayor. No decimos que hay versos de más de 12 sílabas porque éstos en español son siempre compuestos (7 + 7, 8 + 8, etc.); pero estas formas compuestas existen también en las canciones hispano-árabes. Hasta la falta de sinalefa que es característica de tantas épocas de nuestra poesía medieval tiene su equivalente en esta poesía hispano-árabe, ya que en árabe no existe la sinalefa. Este aspecto de la métrica «de sílabas contadas» exige, no obstante, estudio más detenido.

[1] Cuando Menéndez Pidal escribió por primera vez esas líneas, en 1937, no se conocían cuartetas antiguas (aunque ya podían verse en el *Dīwān* de Ibn Quzmān). El eminente maestro rectificó en seguida, al conocer las *jarŷas*, en su estudio *Cantos románicos andalusíes, continuadores de una lírica latina vulgar*, apud *Bol. de la R. Acad. Esp.*, t. XXXI [mayo-agosto 1951], pp. 187-270. Los apartados 15, 16 y 17 de este trabajo se titulan, respectivamente: *Canción en cuarteta de dos asonantes: su estado latente multisecular; Cuarteta en aire de seguidilla*, y *La cuarteta de cuatro rimas*.—En julio de 1956, al conocer la redacción provisional de estas páginas, me escribió el venerado maestro: «En 1951 estudié la cuarteta en ese estudio del *Boletín*, donde también apunto algo sobre la seguidillas. ¡Algo!, bien poco, junto a las felices muestras que Vd. reúne al final de su estudio». Añade: «Con el desconocimiento de la cuarteta por Rodríguez Marín, Carolina Michaelis, etc., se relaciona mi concepto de *estado latente*, esencial para el estudio de las literaturas románicas en sus orígenes, concepto que expongo en el *Boletín* y que Le Gentil estudia por lo largo sin comprenderlo bien en *Bull. Hispanique*».

Conclusión.

No quisiera que las palabras que van a seguir y con las que voy a terminar se tomaran al pie de la letra, porque las improviso y las digo un poco a la ligera; pero tengo la impresión de que de la poesía española hasta fines del Siglo de Oro, si exceptuamos la métrica de los cantares de gesta, el verso asonantado de pie de romance, la cuaderna vía, naturalmente más tarde la masa de las importaciones italianas y pocas cosas más, casi todo lo restante existía en al-Andalus dentro del enorme y complicadísimo sistema prosódico a que dió lugar la evolución y la proliferación de la poesía popular estrófica: *muwaššaḥas* (con sus *jarŷas*) y *zéjeles*.

Esto no quiere decir en modo alguno que todo venga de lo árabe. Hay influencias claras que desbordan de la métrica y hay analogías engañosas, como hay multitud de problemas todavía oscuros. Cada cosa debe ser estudiada por separado y a fondo. No he querido más que subrayar la riqueza de un mundo nuevo y necesitado de exploración. Sólo para la pequeña parte que llevo recorrida puedo afirmar que las analogías son exactas. Por eso mi próximo libro sobre este tema llevará un título que resume la exposición que he tenido el honor de hacer aquí. Se titulará, Dios mediante: *Jarŷas, villancicos y coplas: Una poesía proindiviso.*

APÉNDICE

ALGUNOS EJEMPLOS DE LA UNIDAD DE LA TRADICIÓN LÍRICA POPULAR ESPAÑOLA

A) *Una copla muy vulgar: la cuarteta octosílaba.*

1. — EN LAS JARŶAS MOZÁRABES

¡Albo día, este día,
día del *ʿanṣara ḥaqqā!*
Vestiréy mew *l-mudabbaǧ*
wa-naššuqu l-rumḥa šaqqā.

2. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Anā, wa-llāhi, ahwā-ḳa,
wa-ahwā-ḳa, wa-ahwā-ḳa,
wa-ahwà la-ḳa mā-ahwà
li-nafsī, wa-ḳafà dāḳa.

3. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Juro por Dios que te quiero,
que te quiero y que te quiero.
Para ti quiero lo mismo
que para mí: todo es eso.

4. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 24)

Man labas ṭawban samāwī,
man aqāmat Almeriyya,
lā taḳūn aley-h gifāra
illā jaḍra fustaqiyya.

5. — CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Quien tiene un traje celeste,
y es vecino de Almería,
ha de llevar capa verde,
de una color verde viva.

6. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CLXI)

Poder á Santa María,
a Sennor de píadade,
de defender toda terra
de mal et de tempestade.

7. — EN EL SIGLO DE ORO

La piedra que mucho roda
no es buena para cimiento:
la moza que a muchos ama
tarde halla casamiento.

8. — EN LA COPLA ACTUAL

Para que yo a ti te quiera
he de decir cinco veces:
quiero, quiero, quiero, quiero,
quiero, mi vida, quererte.

B) *Una copla menos vulgar: pareado 10-10 (o cuarteta 5 + 5 + 5 + 5).*

1. — EN LAS JARŶAS MOZÁRABES

Komo si fili-
yolo alieno,
non más adormes
a mew seno.

2. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Man ṣadła ᶜannī
ṣadadtu ᶜannu,
wa-šgaltu bālī
bi-jayrin minnu.

3. —CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

A quien me deja
también lo dejo,
y el amor busco
de mejor dueño.

4. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 33)

Tḥazzan, a qalbī,
ᶜalà ma ŷarà.
Iqlaq aw aṣbir:
ḥasba-ḳ mā tarà.

5. —CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Corazón, sufre
por lo que pasa.
Bastante has visto,
hagas lo que hagas.

6. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CCXC)

Santa María
bẽeita seia
ca espell'é de
Santa Eigreia.

7. — EN EL SIGLO DE ORO

¡Qué lindas damas
hay en Tudela,
si fuera villa
como es aldea!

8. — EN UN «COUPLET» MODERNO

Pisa morena,
pisa con garbo,
que un relicario
me voy a hacer . . .

C) *Seguidilla simple* (7 + 5 + 7 + 5).

1. — EN LAS JARŶAS ÁRABES

Lā budda nasīr gadwa
narà l-maḥbūb:
fī qubbati l-fusṭāṭi
naqḍà margūb.

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Mañanita sin falta
lo he de ir a ver,
y el amor nos haremos
en el cuartel.

3. — EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA (Nº CCCLXX)

Loemos muit' a Uírgen
Santa María
Madre de Iesu-Christ', a
noit' e o día.

4. — EN EL SIGLO DE ORO

Al espejo se toca
la blanca niña,
dando luz a la luna
donde se mira.

5. — EN LA COPLA ACTUAL

Agarra esa sillita;
siéntate enfrente,
que, aunque no eres mi novio,
me gusta verte.

6. — EN LA POESÍA ACTUAL (R. ALBERTI)

Amigo de las nieves,
ven pronto a mí,
con tu cayado alpino,
con tu mastín.

D) *El terceto de la seguidilla* (5 + 7 + 5).

1. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 54)

¡Luᶜābun ḥulu!
Daᶜnī, bi-l-Nabī, daᶜ-nī
daᶜ nuqabbilu.

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

¡Qué labios ésos!
Por el Profeta, deja-
que les dé un beso.

3. — EN EL SIGLO DE ORO

Callad un poco,
que me matan llorando
tan dulces ojos.

E) *La seguidilla completa.*

1. — EN IBN QUZMĀN (ZÉJEL 54)

Al-wazīr, ḳamā tadrīb,
yuᶜṭī dūn ᶜuḏar,
wa-l-walad, ᶜalà l-šabīb,
miṯlu in ḳabar,
wa-l-zaŷal nušayyaᶜ bib
ṭiqatī ᶜUmar.
Maᶜu nursilu:
Yanfaᶜu wa-yanfaᶜ-nī.
Daᶜū yaḥmilu!

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

El visir, como sabes,
da con largueza,
y otro tanto hará el hijo
tan pronto crezca.
Con ᶜUmar este zéjel
va a su presencia.
Copiosos bienes
a él y a mí va a valernos:
¡que se lo lleve!

3. — EN LA COPLA ACTUAL

Si tu boquita fuera
terrón de azúcar,
todo el día estuviera
chupa que chupa;
manzana verde,
todo el día estuviera
muerde que muerde.

F) *Una estrofa rara.*

1. — EN ᶜUBĀDA (MUWAŠŠAḤA)

Al-ǧamāl
waqfun ᶜalà
ẓabyi Banī Ṯābiti
Lā zawāl
fi-l-ḥubbi, lā,
ᶜan ᶜabdi-bi l-ṯābiti.

2.—CALCO RÍTMICO DE LA ANTERIOR

Beldad es
privilegio
de ese ciervo de Ṯābit.
Serle fiel
es un pacto
imposible de eludir.

3. — EN ALFONSO EL SABIO

O genete
pois remete
seu alfaraz corredor,
estremece
e esmorece
o coteife con pavor.

4. — EN LA HISTORIA TROYANA (SIGLO XIII)

Troya rica
e nonbrada,
¡ay qué chica
mal fadada
que será la vuestra honra!
Vos ardida,

despoblada
cofondida
e arada
seredes por grand desonra.

5. — EN JUAN DE LOBEIRA

Leonoreta,
fin roseta,
bela sobre toda fror,
fin roseta,
nom me meta
en tal coita voss' amor.

6. — EN EL «AMADÍS»

Leonoreta,
fin roseta,
blanca sobre toda flor,
fin roseta,
no me meta
en tal cuita vuestro amor.

7. — COMPÁRESE CON EL HIMNO

Ad Maronis
mausoleum
ductus fudit
super eum
piae rorem lacrymae:
Quem te, inquit,
reddidissem,
si te vivum
invenissem,
poetarum maxime.

8. — COMPÁRESE TAMBIÉN CON EL DISCOR PROVENZAL

Las, que farai?
q'ieu no lo sai,
pois non ai null bon conort;
per vos morrai
e mout mi plai,
s'om dis que vos m'ajas mort.

9. — COMPÁRESE TAMBIÉN CON EL ITALIANO (SEGÚN SALINAS)

Bartolina, Bartolina, tu m'infraschi trop il vis.
Me promet' ala matin' e ala sera me desdis.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

[1] Los nos 3, 4 y 8 me fueron señalados por don Ramón Menéndez Pidal, quien los publicó en su edición de *Historia Troyana en prosa y verso* (Madrid, anejo XVIII de la *RFE*, 1934), pp. XIV-XVI. — El nº 7 también me fué facilitado por él: es un himno que se cantaba en Mantua durante el siglo XV en la misa de San Pablo y alude a una visita que el Apóstol habría hecho en Nápoles al sepulcro de Virgilio.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXIX

SUMARIO: *Ampliación y tamaño de varias mezquitas*, por L. T. B. — *Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor*, por L. T. B. — *Quicialeras hispanomusulmanas*, por L. T. B. — *Animales de juguete*, por L. T. B. — *La torre de Gabia la Mayor, desmochada*, por L. T. B. — *Una fase de austeridad artística en el cristianismo y en el islam occidental*, por L. T. B.

AMPLIACIÓN Y TAMAÑO DE VARIAS MEZQUITAS

Un templo clásico es un edificio perfectamente limitado, rotundo, imposible de acrecentar si en un momento dado era pequeño para su función. No conozco ninguno ampliado; imaginarlo es ya un absurdo. La ordenación arquitectónica que suele formar su envoltura exterior, sometida a reglas de proporcionalidad, encierra un volumen determinado e invariable, separado en forma definitiva del espacio envolvente.

Las iglesias cristianas, aun muchas de las de sencilla plástica exterior anteriores al renacimiento románico de los siglos XI y XII, tampoco son susceptibles de aumento. Por fuera pueden tener formas arquitectónicas que obedezcan a una disposición trabada, u otras más libres que permitan adosar construcciones complementarias sin alterar su unidad. Pero su interior se organizó siempre, en planta lo mismo que en alzado, es decir, en el espacio, a base de una cabecera en la que está el presbiterio, lu-

gar principal del templo, destacado arquitectónicamente en los más importantes. Cuando el número de fieles aumentaba y la iglesia era pequeña para contenerlos, cabían dos soluciones: construir otra próxima, para albergar a los que en la existente no tuviesen cabida, o derribarla y levantar otra de mayores dimensiones.

Buen ejemplo de la primera solución ofrece Salamanca en los años finales del siglo XV. A causa del auge económico y del crecimiento de la ciudad, entonces una de las «insignes, populosas y principales» del reino, los oficios divinos no se podían celebrar en la vieja catedral románica, «muy pequeña, y escura y baxa», «segun e como deven e especialmente en los días de las fiestas principales por el grande concurso de gentes» que a ella acudía. El administrador, el deán y el cabildo acordaron edificar al lado otra catedral mayor, pues la vieja no se podía «acrecentar sin que del todo se desfaga», según escribían los Reyes Católicos el 17 de febrero de 1491 al cardenal de Angers [1].

Hasta fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, época en la que en España comenzaron a construirse cementerios extraurbanos, las dimensiones de las iglesias no sólo eran función del número de fieles en activo, sino también del de los pasados a mejor y más definitiva existencia, puesto que se enterraban en su interior. Pero el problema del acomodo de éstos era siempre más fácil que el de los primeros y, aun en las frecuentes épocas de epidemia, el subsuelo del templo podía albergar crecido número de feligreses cuyo apretujamiento no creaba problemas.

Mezquitas ampliadas.

El elemento esencial de las salas de oración de las mezquitas es el muro de la quibla o sea el emplazado teóricamente en dirección normal a la Meca, casi siempre con un pequeño arco o

[1] Gil González Dávila, *Historia de las antigüedades de Salamanca* (Salamanca 1606), p. 439, según cita de Fernando Chueca, *La catedral nueva de Salamanca* (Madrid 1951), pp. 17-19.

nicho abierto en él, marcando de forma más aparente esa misma dirección; arco o nicho que no era necesario que estuviese en el eje del edificio. Ante él se colocaba el imām que dirigía las plegarias.

Al formarse las salas de oración de las mezquitas por la yuxtaposición de múltiples naves paralelas y no existir en ellas más elemento esencial que el muro de la quibla, tienen un carácter, en oposición a las iglesias cristianas, de edificios abiertos, de fácil acrecentamiento superficial por la prolongación de las naves o el aumento de su número. Ello fué posible aun en mezquitas en las que, por influencia de nuestros templos, al construir una nave central más ancha, y a veces más elevada que las restantes, y una cúpula sobre el tramo que precede al miḥrāb, se acusó arquitectónicamente en el espacio una jerarquía entre las distintas partes del edificio.

Como el islam impone la asistencia de los creyentes a la oración de los viernes en la mezquita mayor, la superficie de ésta es función del número de fieles que habiten en la ciudad. Y al ser susceptible de ampliación la sala de rezo, sus aumentos señalarán los demográficos. Los acrecentamientos superficiales de las mezquitas son, pues, datos de interés para la historia urbana. Veamos cómo y cuándo se ampliaron algunas mezquitas de al-Andalus y del Magrib.

Entre las primeras, la mayor de Zaragoza, desaparecida, aumentóse prolongando sus naves en la dirección de la quibla. En la misma dirección se amplió la de Córdoba en dos ocasiones sucesivas, y en una tercera la prolongación tuvo lugar por uno de sus costados, con aumento del número de naves. En la mayor de Almería se acrecentó su superficie sin variar el muro de la quibla, prolongándola en las otras tres direcciones. Aumentóse la de Qayrawān hacia norte, en dirección contraria a la quibla, mientras que en la de Susa, también en Ifrīqiya, demolióse ese muro para prolongar sus naves hacia mediodía. La Qarawiyīn de Fez, finalmente, fué ampliada en las cuatro direcciones.

La mezquita de Zaragoza. — Ḥanaš ben ᶜAbd Allāh al-Ṣanᶜānī, varón piadoso y venerable *tābiᶜ*, es decir, discípulo in-

mediato de los compañeros del Profeta, llegado a España con Mūsà ibn Nuṣayr, fijó la dirección de la quibla y edificó una mezquita mayor en Zaragoza [1]. Al morir en 718 o 719 (100) en aquella ciudad [2], fué enterrado en el cementerio inmediato a la puerta de los Judíos o puerta Meridional *(maqbarat bāb al-Qibla)*, en donde su sepulcro era muy venerado [3].

Fué la de Zaragoza una de las primeras mezquitas levantadas en España de las que hay noticia. Sería edificio reducido y modesto. Al aumentar el número de musulmanes de esa ciudad, por conversión al islam de los cristianos, por acrecentamiento de pobladores, o por ambas causas, hubo necesidad de ampliarla en el reinado del emir Muḥammad. Realizóse agrandándola en la dirección de la quibla — frente al mediodía, erradamente, en las viejas mezquitas de Occidente —, derribando el muro que la cerraba en esa dirección, pero sin tocar el miḥrāb. Dejóse éste aislado, excavando el suelo alrededor y, tras calzarlo con rodillos de madera, fué trasladado a su nuevo emplazamiento. Durante la delicada operación se abrió alguna grieta. Finalmente, se reforzó el nicho añadiendo obra de fábrica a sus costados y parte alta [4]. Tuvo lugar esta ampliación de la mezquita zaragozana el año 856 (242). Costeóse en parte con el quinto del botín logrado por Mūsà ibn Mūsà en la campaña realiza-

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 29 y 97; trad., páginas 37 y 119.

[2] Ben Cheneb, *Classes de Savants*, p. 59, citado por Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 6, nota 8.

[3] Se sitúa su sepultura en la puerta de los Judíos de Zaragoza en *Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España, tomadas de «La noble carta dirigida a las comarcas españolas»* (*Historia de la conquista de España de Abenalcotía el-Cordobés*, trad. de don Julián Ribera, Madrid 1926, pp. 169-170). García Gómez cree que ese texto procede de un manuscrito del *Fatḥ al-Andalus* (*Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»*, en *Ann. Inst. Et. Ar.*, XII, Argel 1954, p. 41). Según *al-Rawḍ al-Miʿṭar*, el venerado sepulcro de al-Ṣanʿānī estaba en el cementerio zaragozano llamado de la puerta del Sur (*maqbarat bāb al-Qibla*): Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., página 119. Parece, pues, que la puerta se conocía por los dos nombres: de los Judíos y del Mediodía.

[4] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

da por encargo del emir contra Barcelona, en la que conquistó Tárrega [1].

La mezquita de Córdoba. — La historia de sus tres sucesivas ampliaciones en el transcurso de poco más de dos siglos es bien conocida.

En los años siguientes al de la conquista, el número de musulmanes cordobeses se había ido acrecentando por la inmigración y las conversiones. La mezquita mayor inmediata al alcázar, que al parecer ocupaba una parte de una iglesia visigoda, llegó a ser insuficiente para contener a los fieles. Aumentóse su capacidad agregando a la sala de oración — ignórase si era una parte del templo cristiano reformado o construcción de nueva planta en su solar — tribuna tras tribuna, algunas en alto. Los asistentes apenas si podían ponerse en pie en su interior, por la escasa elevación del techo [2].

En sustitución de este viejo edificio, ʿAbd al-Raḥmān I construyó una mezquita mayor de 784 a 786 (168-170), sala rectangular de 36,90 metros por 73,95, con una superficie, por tanto, de 2.728,75 metros, dividida en once naves transversales.

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 98; trad., p. 156. Una crónica latina, los *Annales Bertiniani*, p. 41, consigna el año 852 para la expedición (Auzias, *Aquitaine carolingienne*, p. 265, n. 57). Un texto antes citado atribuye a Ḥanaš ibn ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī y a otro tābiʿ, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥubulī, cuando tomaron parte con Mūsà ibn Nuṣayr en la expedición al país franco, la construcción de nueva planta de la aljama de Córdoba, en cuya cimentación y miḥrāb trabajaron con sus propias manos; al llegar al poder los Omeyas reconstruyeron el oratorio, pero sin demoler el miḥrāb, que fué mantenido y trasladado sobre plataformas de fuertes y bien trabadas vigas a su nuevo emplazamiento (*Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España...* en *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, trad. Ribera, texto, p. 207; trad., pp. 178-179). La identidad de este relato con el muy preciso de la fundación y aumento de la mezquita de Zaragoza que incluye *al-Rawḍ al-Miʿṭār*, y el que no se conozca otra referencia de ese hecho en relación con la de Córdoba, parece demostrar que en el de Ibn al-Qūṭiyya, y en otros derivados de él, se ha escrito por error Córdoba en lugar de Zaragoza.

[2] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 358. Trad. en Codera, *Est. crít. hist. ár. esp.*, VII, pp. 119-120.

En el segundo cuarto del siglo IX, durante el emirato de ʿAbd al-Raḥmān II, el brillante renacimiento político, cultural y económico que tuvo lugar en Córdoba, reflejóse en un aumento demográfico. La mezquita de ʿAbd al-Raḥmān I llegó a ser pequeña para el número de fieles, por lo que muchos se abstenían de acudir a la oración de los viernes. El emir ordenó entonces ensancharla y aumentar su longitud [1]. Comenzadas las obras, probablemente el año 833 (218), prolongáronse hasta el 848 (234); en los inmediatos siguientes se ultimaron otras secundarias, de decoración.

La ampliación consistió en prolongar las once naves de la mezquita primitiva en una profundidad de ocho tramos o arcos — 26,50 metros por el mismo ancho de 73,95 de aquélla —. Aumentóse así la sala de oración en 1.959,67 metros superficiales, es decir, en poco más de las dos terceras partes de la primitiva.

Transcurrido algo más de un siglo, en el momento más brillante del califato, al-Ḥakam II emprendió una nueva ampliación de la mezquita mayor cordobesa, realizada con un arte espléndido y refinado, parejo del que ostentaban los palacios de la ciudad áulica de Madīnat al-Zaḥrā', comenzados algunos años antes. Empezóse dicha ampliación en 961 (350) para terminar en 966 (355). Prolongáronse de nuevo hacia mediodía las once naves de la mezquita, entre el muro de la quibla de la ampliación de ʿAbd al-Raḥmān II y la muralla que bordeaba el Guadalquivir por ese lado y la puerta del Puente, manteniendo su ancho en la longitud de 38 metros y 13 tramos [2]. Quedó así la

[1] E. Lévi-Provençal, *Documents et notules*, I, *Les citations du «Muqtabis» d'Ibn Ḥayyān relatives aux agrandissements de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècles d'après des textes inédits*, en *Arabica*, I, Leiden 1954, páginas 89-92. Versión francesa, comentada por E. Lambert: *L'histoire de la Grande Mosquée de Cordoue aux VIIIe et IXe siècles d'après des textes inédits*, en *Ann. Inst. Ét. Ar.*, II, 1936, pp. 165-179. El dato del ensanchamiento es muy discutible, como puede verse en el tomo V de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, lo mismo que, detalladamente, los referentes a obras en la mezquita de Córdoba.

[2] La ampliación alcanzó unos 46 metros de fondo, pero 8 no forman parte de la sala de oración, pues corresponden a las pequeñas cámaras adosadas al muro de la quibla.

sala de oración agrandada en 2.810,10 metros, superficie algo mayor que la de la mezquita primitiva.

Pocos años después la población de Córdoba seguía creciendo, sobre todo a causa de la inmigración de tribus berébéres llegadas del Magrib a engrosar los ejércitos de Almanzor, el poderoso visir de Hišām II. A iniciativa de aquél se debió la tercera y última ampliación del gran oratorio cordobés, comenzada en 987-988 (377), sin que se conozca la fecha de su terminación. Hízose a todo lo largo del costado oriental, abriendo en el hasta entonces muro exterior, suprimidos sus estribos, grandes vanos con dobles arcos de herradura. Añadiéronse ocho naves longitudinales, con lo que quedaron descentrados, respecto a la totalidad de la sala de oración, el miḥrāb y la nave más ancha que a él conduce, y destruída la simetría longitudinal mantenida hasta entonces. La superficie cubierta quedó aumentada en 4.868,60 metros, con lo que la de dicha sala alcanzó la enorme de 12.431,50.

La mezquita mayor de Almería. — La mezquita mayor de Almería, situada entre la alcazaba y el mar, intramuros y en la parte llana de la ciudad, debió de construirse en los últimos años del siglo X. Tenía cinco naves, algo oblicuas respecto al muro de la quibla, situado de cara al mediodía. En el reinado del eslavo Zuhayr (1028-1038/419-429), al aumentar el vecindario de la ciudad, la sala de oración era pequeña para contener a los fieles. Amplióse entonces por todos los lados menos por el de la quibla, conservando el miḥrāb [1]. Subsiste éste y en gran parte de su longitud el muro en que se abre, aprovechado para el exterior de la nave de la epístola de la iglesia de San Juan, construída sobre los restos de la mezquita. Al excavar su subsuelo hace veintitantos años, se vieron señales claras de la adición de las naves laterales en el siglo XI, pero no de la ampliación septentrional por haber desaparecido los cimientos de esta parte [2].

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 221.

2 Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita mayor de Almería* (AL-ANDALUS XVIII, 1953, pp. 412-430).

La mezquita de Toledo convertida en iglesia de San Salvador. — Según los *Anales Toledanos I*, «prisieron Christianos la Eglesia de S. Salvador de Moros en día de S. Juan Baptista. Era MCXCVII» (año 1159) [1]. Era, sin duda, la única que quedó para su servicio religioso después de la conquista de la ciudad en 1085 por Alfonso VI. Al realizar obras en el templo hace algunos años apareció parte de una arquería de arcos de herradura de ladrillo, apeados en columnas y pilastras visigodas, perteneciente al edificio islámico. En la capilla de Santa Catalina hay una lápida que dice se construyó un *balāṭ* o nave en 432 (1041) a costa de la renta de habices [2]. Ignórase su emplazamiento.

La mezquita mayor de Qayrawān (Túnez). — La primitiva mezquita de Qayrawān fué derribada y totalmente reconstruída hacia el año 695 (76). Al aumentar los habitantes de la ciudad se amplió hacia norte en la época del califa Hišām (724-743/105-127). Tras varias vicisitudes, fué derribada totalmente y reconstruída por el emir Ziyādat Allāh en yumādà II de 221 (mayo-junio 836). Dos ampliaciones poco posteriores, una en 862 (248) y la otra en 875 (261), parecen indicar un rápido crecimiento de los habitantes de la ciudad. Ambos aumentos se hicieron prolongando las naves de la sala de oración hacia norte, en la dirección contraria a la quibla. Se conservó el miḥrāb del oratorio primitivo [3].

La mezquita mayor de Susa (Túnez). — La mezquita mayor de Susa fué construída en 850 (236). En fecha no bien de-

[1] Flórez, *Esp. Sag.*, XXIII, p. 391.

[2] Francisco Codera, *Inscripción árabe en la capilla de Santa Catalina en Toledo, B. R. A. H.*, XXIII, 1893, pp. 434-437, e *Inscripción árabe de la capilla de Santa Catalina en Toledo* (*Bol. de la Soc. Esp. de Excursiones*, III, 1895-1896, pp. 74-80); E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden - Paris 1931), nº 60, pp. 68-69 y lám. XVII *a*.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale par el-Bakri*, trad. de Mac Guckin de Slane (Argel 1913), pp. 52-56; Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris 1954), pp. 9-12.

terminada — probablemente, cree el señor Marçais, después de mediar el siglo XI, cuando la invasión hilālí produjo una emigración de gentes del interior hacia la costa —, al ser reducida la sala de oración para el número de fieles, se duplicó su extensión. Demolido el muro de la quibla, prolongáronse en una longitud de tres tramos en la misma dirección las trece naves longitudinales, construyendo un nuevo miḥrāb [1].

La mezquita al-Qarawiyīn de Fez. — En el año 859 (245) se comenzó la construcción de la mezquita al-Qarawiyīn de Fez, con cuatro naves, paralelas al muro de la quibla, como casi todas las orientales. Amplióse un siglo después, en 956 (345), en gran parte con los recursos enviados por el califa ʿAbd al-Raḥmān III, prolongando las naves cuatro tramos hacia occidente y cinco hacia oriente, al mismo tiempo que se añadían tres naves al norte. Durante el dominio almorávid, al aumentar la población de Fez, la mezquita resultaba pequeña para albergar a los fieles durante la oración de los viernes, parte de los cuales, por falta de espacio en el interior del edificio, tenían que asistir a ella desde las calles y zócalos inmediatos. Hacia 1135 (529-530) se agrandó de nuevo la sala de oración, añadiéndola tres naves transversales en la dirección de la quibla y levantando un nuevo miḥrāb [2]. El núcleo de la mezquita primitiva del siglo IX quedó, pues, envuelto por las sucesivas ampliaciones.

Magnitud y capacidad de algunas mezquitas.

La sala de oración de la mezquita omeya de Damasco (707-715/88-96) es un rectángulo de 38,60 por 135,84 metros, con una superficie cubierta de 5.243. La sobrepasa la mayor de Samarra (848-849 – 852/234-237), de 7.830 metros, mientras que la de Abū Dulaf (860-861/246-247) en el mismo

1 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 23-24 y 72.

2 *El Cartás*, trad. por A. Huici (Valencia 1918), pp. 51-53 y 56-59; Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 197-200.

lugar, con sus 5.130 se iguala casi con la siria [1]. Según las reconstrucciones de Creswell y de Sauvaget, las salas de oración de las mezquitas al-Aqṣà de Jerusalén y de Medina tenían, respectivamente, 7.142 y 2.016 metros de extensión superficial [2]. Las dimensiones correspondientes de las egipcias son: la de Ibn Ṭūlūn, en Fusṭāṭ (Viejo Cairo), obra de 876-879 (263-265), 3.790; al-Azhar, en El Cairo, levantada en 972 (361), 2.040; al-Ḥākim, en la misma ciudad, construída entre los años 990 (380) y 1013 (403), 4.058 y la de ʿAmr, en Fusṭāṭ, después de su ampliación en 871-872 (258), 3.597 metros [2] [3].

En el occidente islámico, la mezquita mayor de Qayrawān alcanzó, en el último cuarto del siglo IX, después de su última ampliación, 2.628 metros superficiales [4]; la al-Zaytūna, mayor de Túnez, ampliada en 990-995 (380-385), 1.619, y la al-Qarawiyīn de Fez, hacia 1135 (529-530), 3.887 [5].

La mezquita mayor de Córdoba, levantada por iniciativa de ʿAbd al-Raḥmān I, de 784 (168) a 786 (170), con los 2.728 de su sala de oración, sobrepasaba ligeramente la un siglo posterior de Qayrawān y la de Medina, pero quedaba distante de las anteriores orientales de Damasco, al-Aqṣà de Jerusalén y de

[1] La superficie de estas tres mezquitas se ha medido sobre los planos publicados por K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture:* la de Damasco en el tomo I (Oxford 1932), figs. 57 y 66 de la p. 117; las de Samarra en el tomo II (Oxford 1940), figs. 205 y 223 de la p. 280. En todas las mediciones de las plantas de mezquitas, excepto en la de Rabat, se ha prescindido de las galerías que flanquean el patio.

[2] Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 119 de la p. 123; Jean Sauvaget, *La mosquée omeyade de Médine* (Paris 1947), fig. 5 de la p. 91.

[3] Las mediciones de estas mezquitas se han hecho sobre los planos publicados por Creswell, *Early Muslim Architecture,* II. El de la de ʿAmr, figs. 168, 169 de la p. 189 y 170 de la p. 192; el de la de Ibn Ṭūlūn, fig. 257. Sobre los planos del mismo autor, en su obra *The Muslim Architeture of Egypt,* I (Oxford 1942), se han medido la mezquita de al-Azhar, fig. 21 de la p. 59, y la de al-Ḥākim, fig. 32.

[4] Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 180.

[5] La superficie de la al-Zaytūna se ha medido sobre el croquis publicado por Creswell, *Early Muslim Architecture,* II, fig. 243 de la p. 322; la de Fez, sobre el plano publicado por Edmond Pauty, *Le plan de l'Université Qarawiyin à Fès* (*Hespéris,* t. III, Paris 1923, pp. 515-523).

las dos de Samarra. Las tres ampliaciones de la mezquita cordobesa, al aumentar su superficie cubierta hasta los 12.431 metros, la convirtieron, salvo error, en la mayor de las existentes en esa fecha [1].

Tienen bastante menos superficie las mezquitas al-Qarawiyīn, de Fez, después de su ampliación de hacia 1135 (529-530) con 3.887 metros; la arruinada primera Kutubiyya de Marrākuš, con 2.829 metros, y la segunda, existente, poco mayor, pues llega a los 3.029 [2], ambas levantadas por los Almohades en el siglo XII. Pero iba casi a duplicar la superficie de la cordobesa la inacabada de Rabat, construída por la misma dinastía en los años finales de ese siglo, cuya enorme extensión cubierta se proyectó fuese de 21.644 metros [3]. La empresa tenía caracteres de megalomanía.

Del cuadro que figura a continuación, en el que se incluyen las mezquitas clasificadas por la extensión superficial de sus salas de oración, de mayor a menor, se deduce la excepcional magnitud de la de Córdoba a fines del siglo X. Aparte de las excelencias del soberbio edificio, los datos matemáticos anteriores lo sitúan por su tamaño a la cabeza de los oratorios islámicos.

Es imposible, sin realizar excavaciones, conocer la superficie cubierta de la desaparecida mezquita mayor de Sevilla levantada por los Almohades de 1172 (567) a 1182 (577) [4]. Desconocemos su profundidad; como subsiste algo más de la mitad del pa-

1 Nuestra Señora de París tiene una superficie de 5.500 metros; 6.200 la catedral de Bourges y 6.650 la de Reims (Paul Maréchal, *Initiation a l'Histoire*, Paris 1956).

2 Las superficies de la primera y de la segunda Kutubiyya de Marrākuš se han medido sobre los planos publicados por Jacques Meunié y Henri Terrase en su obra *Recherches archéologiques à Marrakech* (París 1952), descontando los respectivos patios y sin incluír las naves que los flanquean, lo mismo que se ha hecho en los restantes.

3 La superficie de la mezquita de Ḥasān en Rabat se ha medido sobre el plano publicado por Jacques Caillé en su obra *La mosquée de Hassan à Rabat* (París 1954), descontando los tres patios de la superficie total limitada por los cuatro muros de cerramiento.

4 P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (Escorial 1930), texto, pp. 134-136; trad., pp. 100-113.

tio, puede calcularse su latitud. De sus 17 naves, la central medía unos 7,70 metros entre los ejes de los pilares, 6,22 las extremas y 6,40 a 6,44 las intermedias, lo que representa un ancho total de 110 metros. Si suponemos que su sala de oración tuvo las mismas proporciones que la de la Kutubiyya de Marrākuš, a ese ancho corresponderían 43 metros de profundidad y la superficie cubierta sería de 4.730 superficiales. Era, pues, la segunda en extensión del Occidente islámico, después de la de Córdoba, ya que la de Rabat no llegó a terminarse.

Mezquitas	Superficie de la sala de oración.	Época de construcción.	Observaciones.
Rabat	21.644,00	1184-1199 (580-595)	Inacabada. Subsisten los cimientos.
Córdoba	12.431,00	784-786 (168-170), 833-848 (218-234), 961-966 (350-355), 987-988 ? (377-?)	
Samarra.			
Mezq. mayor	7.830,00	848-849-852 (234-237)	
Jerusalén.			
Mezq. al-Aqṣà	7.142,00	780 (163)	Según la reconstrucción de Creswell.
Damasco.			
Mezq. mayor	5.162,00	707-715 (88-96)	
Samarra.			
Mezq. de Abū Dulaf.	5.130,00	850-861 (246-247)	
El Cairo.			
Mezq. de al-Ḥākim.	4.058,00	990-1013 (380-403)	
Fusṭāṭ.			
Mezq. Ibn Ṭūlūn	3.790,00	876-879 (263-265)	
Fez.			
Mezq. al-Qarawiyīn.	3.887,00	859 (245), 956 (345), hacia 1135 (529-530)	

Mezquitas.	Superficie de la sala de oración.	Época de construcción.	Observaciones
Fusṭāṭ.			
Mezq. de ʿAmr. . .	3.597,00	710-712 (92-93), 750-751 (133), 827 (212), 871-872 (258)	
Marrākuš.			
Kutubiyya	3.029,00	1147-1162 (541-558(	
Marrākuš.			
Primera Kutubiyya . .	2.829,00	1147-1162 (541-558).	Tan sólo subsisten los cimientos.
Córdoba.			
Mezq. de ʿAbd al-Raḥmān I.	2.728,00	784-786 (168-170)	
Qayrawān.			
Mezq. mayor.	2.628,00	836 (221), 862 (248), 875 (261)	
El Cairo.			
Mezq. al-Azḥar. . . .	2.040,00	972 (361)	
Medina			
Mezq. omeya.	2.016,00	Reconstrucción hipotética de cómo estaría a comienzos del siglo VIII.	No existe. El edificio actual reconstruyóse en el siglo XIX.
Túnez.			
Mezq. mayor al-Zaytūna.	1.619,00	864 (250)-990 a 995 (380-385)	

¿Qué número de fieles cabían en la sala de oración de estas mezquitas? Puede orientarnos acerca de ello un dato del *Qirṭās* referente a la Qarawiyīn de Fez. Dícese en esa historia que en cada nave de 21 arcos de dicho oratorio podían colocarse cuatro filas de 210 fieles, o sea 840 por nave [1]. Como las naves

1 *Qirṭās*, trad. Huici, p. 63; trad. Beaumier, p. 85. El *Qirṭās* calcula tam-

son diez, cabían en sus 3.887 metros superficiales 8.400 personas, lo que supone 2,15 en cada uno [1]. El cálculo, que según el texto aludido parece haberse hecho prácticamente, da, pues, medio metro para la superficie ocupada por cada uno de los fieles, que es realmente la necesaria para poder hacer las genuflexiones rituales sin excesivo apretujamiento. Con arreglo a ese cálculo, en la mezquita de Córdoba de ʿAbd al-Raḥmān I podrían rezar 5.457 musulmanes; 9.376, después de su ampliación por ʿAbd al-Raḥmān II; 14.997, terminada la de al-Ḥakam II y 24.734 cuando, con el aumento de Almanzor, alcanzó su máxima superficie [2]. El cálculo tal vez sea un poco excesivo, pues si el espacio ocupado por las columnas es despreciable — no así en las mezquitas cuyos apoyos son pilares — la mayor de Córdoba, como casi todas las citadas, tenía *maqṣūra*, cuya extensión conocemos para el siglo X en la andaluza, y dentro de ella estarían el monarca, sus familiares y cortesanos con bastante más holgura que los demás fieles en el resto de la sala de oración. — L. T. B.

bién los fieles que cabían en el patio, en sus naves laterales, en otras dependencias de la mezquita y en los zocos inmediatos, lugares todos ellos en los que oraban las gentes los viernes, faltos de sitio en el interior, llegando al número aproximado de 22.700. Para el cálculo adjunto tan sólo se han tenido en cuenta los que podían acomodarse en la sala de oración.

[1] El *Qirṭās* se refiere a dieciséis naves, sin duda por contar como tales los seis tramos o arcos de las cuatro naves, normales a las diez, que flanquean ambos costados del patio. Al contar esos seis tramos como naves completas, e independiente la cabida del patio, repite el número de fieles que podían colocarse en éste. Dice también que en dicho patio, cuya superficie es de 725,70 metros, se instalaban para la oración 2.700 personas, lo que representa 3,86 por metro cuadrado, densidad humana excesiva que impediría hacer las genuflexiones.

[2] En la catedral de Reims se calcula que caben unos 20.000 fieles; 60.000 en San Pedro de Roma.

AL - MADĪNA AL-ZĀHIRA, LA CIUDAD DE ALMANZOR

Dueño absoluto del poder, Almanzor inició en 978-979 (368) la construcción de una ciudad que llamó al-Madīna al-Zāhira, la «Ciudad Floreciente», nombre escogido tal vez por su semejanza con el de la fundación omeya. Trató probablemente con ello de concentrar en torno suyo la corte y la organización administrativa del Estado, aislando al califa nominal Hišām II. La fundación de una ciudad era, además, un acto de soberanía efectiva, capaz de aumentar ostensiblemente el prestigio del fundador. Algún cronista afirma que una de las razones de la fundación fué prevenirse contra posibles emboscadas de las que pudiera ser víctima en las residencias califales.

Nivelado el solar escogido, comenzaron las obras, para las que llamó a artistas y obreros, provistos de las herramientas y máquinas necesarias. Levantóse una fuerte y elevada cerca en cuya parte oriental se abría una puerta llamada *bāb al-Fatḥ* (puerta de la Victoria) [1]. Dentro del recinto edificó Almanzor un lujoso alcázar, de extraordinario esplendor, y en su torno, en terrenos cedidos por el poderoso visir, sus familiares, dignatarios y cortesanos levantaron residencias. También se construyeron oficinas destinadas a la cancillería, cuarteles, vastos almacenes de armas y granos, zocos y molinos a la orilla del Guadalquivir. Pronto comenzó a acrecentarse la nueva ciudad con las gentes que acudían a vivir junto al dueño del poder. Algunos vecinos de la misma Córdoba, como el padre de Ibn Ḥazm, la dejaron para ir a establecerse en la ciudad recién fundada. Frecuentaban sus zocos abundantes caravanas. Sus arrabales llegaron a unirse

1 Ignórase si esta puerta era única y si fué sobre ella donde se puso la cabeza de ʿĪsà ibn Saʿīd, visir de al-Muẓaffar, asesinado por éste en 1006 (397) y mantenida en ese lugar hasta el final del gobierno de los ʿĀmiríes (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, en *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, por R. Dozy, nueva edición Lévi-Provençal, III, Leiden 1932, pp. 187 y 210-211).

con los cordobeses. Había en ella una mezquita mayor, subsistente, por lo menos, hasta la caída del califato [1], a la que acudía diariamente el poeta Ṣāʿid de Bagdād en 995 (385) para dictar un libro a los secretarios por encargo del *ḥāŷib* [2].

La construcción de la ciudad terminó en el breve plazo de unos dos años, y en 980-981 (370) Almanzor pudo instalarse en ella. Desde entonces fué su residencia y la verdadera sede del califato, a la que llegaban los impuestos desde todos los lugares de al-Andalus y del litoral africano, y a la que acudían funcionarios y solicitantes mientras la residencia de Hišām II quedaba aislada y solitaria [3].

La autoridad del omnipotente visir acrecentóse con la fundación de al-Zāhira. En su palacio se daba aires de soberano. Sobre un trono, rodeado de todos sus ministros, con pompa regia, recibió magníficamente en él a su suegro Sancho Garcés II Abarca, rey de Pamplona, el 4 de septiembre 992 (3 de raŷab 382) [4].

Sin cesar embellecía Almanzor su residencia, cuya construcción, dice Ibn Jāqān, completó en 997 (387) [5]. Poetas cortesanos, entre ellos Ṣāʿid de Bagdād, cantaron los ratos deliciosos pasados en al-Zāhira y describieron elogiosamente el palacio de Almanzor, pero de sus composiciones apenas si se puede deducir algún dato sobre su arquitectura. En ellas le comparan al paraíso de Riḍwān y aluden a fuentes de mármol que refrescaban el ambiente, embalsamado por macizos lujuriantes de

[1] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, II, biogr. nº 1.276, p. 574.

[2] R. Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle: Ṣāʿid de Bagdād* (*Hespéris*, X, 1930, p. 24).

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 380; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, pp. 294-297; trad., pp. 457-458 y 460-462; Lévi-Provençal, *Péninsule ibérique*, texto, p. 81; trad., pp. 101-103, y *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, pp. 408-409.

[4] Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl*, pp. 84-85, citado por Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, p. 421. El *Qirṭās* menciona, como ocurrida en el año 382 (992-993), una gran inundación en Córdoba, que se llevó los zocos y llegó hasta Zāhira; la traducción dice por error Zaḥrā (*El Cartás*, trad. por A. Huici, Valencia 1918, p. 116).

[5] Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 58-59.

plantas odoríferas; al fondo se veían los meandros del río extenderse como una serpiente [1].

Al morir Almanzor en 1002 (392), el palacio pasó a ser residencia de su hijo y sucesor ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar, que edificó uno nuevo, *al-Ḥāŷibiyya*, cuya desaparición y la de al-ᶜĀmiriyya lloraba en el siglo XI el poeta Ibn Šuhayd [2]. Al-Muẓaffar celebró fiestas en al-Zāhira, y la vida y la animación en torno a sus alcázares prosiguieron en los primeros años del siglo XI. Muerto el hijo de Almanzor el 22 de octubre de 1008 (ṣafar 399), residió en ellos su hermano ᶜAbd al-Raḥmān Sanchuelo. Ausente éste en una expedición militar, se levantó contra él Muḥammad ibn Hišām ibn ᶜAbd al-Ŷabbār, bisnieto de ᶜAbd al-Raḥmān III, proclamado califa poco después, al morir Sanchuelo, con el sobrenombre honorífico de al-Mahdī. Dueño Muḥammad del poder, el 15 de febrero del año 1009 (16 ŷumādà II de 399) envió a su primo y primer ministro al-Mugīra para atacar al-Zāhira. Sus habitantes lo rechazaron hasta el interior de Córdoba, pero, al repetir el ataque con más gente, consiguieron entrar en la ciudad fundada por Almanzor, que fué entregada, lo mismo que las residencias próximas de los ᶜĀmiríes y visires, a un devastador saqueo, después de perdonar la vida a los pobladores. Hasta las puertas y maderas de los edificios fueron arrancadas. Al cabo de tres días, Muḥammad ordenó suspender el saqueo. Las riquezas acumuladas en la ciudad eran tan considerables, que aun entonces se decía que pudo aquél recoger 1.500.000 piezas de oro y 2.100.000 de plata; posteriormente se encontraron algunas orzas escondidas que contenían 200.000 de las primeras. Por fin, el futuro al-Mahdī ordenó arrasar e incendiar totalmente al-Madīna al-Zāhira, sin dejar piedra sobre piedra, lo que se realizó el 19 de febrero de 1009 (ŷumādà II) [3].

1 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, I, pp. 460-461; Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 383-384, citas de Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle* (*Hespéris*, X, p. 30).

2 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, III, p. 62, citado por Pérés, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, p. 124.

3 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, III, p. 65; Maqqarī, *Analectes*, pp. 387-388, y Lévi-

La ciudad de Almanzor apenas alcanzó los treinta años de existencia. Sus columnas, las tazas de mármol de sus fuentes, las puertas y maderas talladas, fueron dispersadas, como las de Madīnat al-Zahrā', por lugares lejanos. Pero sin letreros casi todas, conforme a la austeridad religiosa de que presumía Almanzor, no es posible identificar las aprovechadas en edificaciones posteriores. De al-Zāhira no queda más recuerdo material que una pila de mármol, rota e incompleta, que fué a parar a Sevilla y se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Su epígrafe dice ordenó hacerla, en el palacio de al-Zāhira, al-Manṣūr Abū ʿĀmir Muḥammad Ibn Abī ʿĀmir, y haberse terminado el año 987-988 ([3]77) [1].

La ruina de al-Zāhira fué tan completa que no quedó eco de su nombre [2] en la tradición local, ni recuerdo de su emplazamiento, muy discutido modernamente. Simonet la supuso situada en las eras de la Salud, al occidente de Córdoba; Ramírez de Arellano al oriente, entre la ermita de la Fuensanta, la cuesta de la Pólvora, las casas del barrio de Santiago y la antigua puerta de Baeza, en un valle lindero con unas huertas llamadas del Arenal [3]. Más recientemente, Castejón ha sostenido la opinión de Simonet, basándose en la gran cantidad de fragmentos de placas de piedra con decoración floral que aparecen de continuo a poniente de Córdoba, en las inmediaciones del Guadalquivir; en los restos de murallas que por allí afloran, y lo estéril en hallazgos arqueológicos de los alrededores orientales de la ciudad [4]. Pero

Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Hist. de Esp.*, dirigida por Menéndez Pidal, p. 460; Nuwayrī, *Hist. de España*, trad. Gaspar Remiro, p. 67. En la traducción se dice, por error, sin duda, que el incendio fué el 19 de enero.

[1] Lévi-Provençal, *Inscr. ar. d'Espagne*, nº 216, p. 194.

[2] García Gómez, *Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya*, en Al-Andalus, XII, 1947, p. 278.

[3] Rafael Ramírez de Arellano, *Historia de Córdoba*, III (Ciudad Real 1918), pp. 132 y 329.

[4] Rafael Castejón, *Medina Zahira, Una Córdoba desaparecida y misteriosa* (*Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. III, 1924, pp. 151-174).— Afirma Castejón que al-Madīna al-Zāhira «se puede colocar con gran seguridad en las tierras actuales del Cañito de María Ruiz». Los restos de murallas de tapias de argamasa que subsisten al occidente de Córdoba, por

si ignoramos cuál fué el solar preciso de al-Madīna al-Zāhira— es probable que algún día un hallazgo fortuito permita conocerlo y sus restos desenterrados completen nuestro conocimiento de la última y mal conocida fase del arte califal —, sobran los testimonios de su situación aproximada respecto a la ciudad y al Guadalquivir, a oriente de la primera y en un meandro en la orilla derecha del gran río. Tal vez no parezca ocioso aducirlos [1].

Nuwayrī da a al-Zāhira el nombre de *Bāll·s (¿Vallis?)* [2]. El autor del *Rayḥān al-lubāb* dice que estuvo situada a unas doce millas de la capital hacia oriente [3]. Ibn Baškuwāl sitúa al este de Córdoba el arrabal de al-Zāhira [4]. Maqqarī escribió que todos los gobernadores y príncipes que sucedieron a Ayyūb ibn ʿAbd al-ʿAzīz residieron, en Córdoba, en al-Zahrā' o en al-Zāhira, a un lado y otro de esa ciudad [5]. En *El collar de la paloma*, Ibn Ḥazm emplaza la ciudad de Almanzor en la misma dirección, al referir cómo su padre, visir de Sanchuelo, se trasladó en ŷumādà II de 399 (31 enero a 28 febrero 1009), a consecuencia del triunfo de la rebelión de Muḥammad al-Mahdī, desde «sus casas nuevas de la parte a saliente de Córdoba, en el arrabal de al-Zāhira», a las «viejas de la parte a poniente», en el *rabaḍ* de *Balāṭ Mugīṯ*. En otro lugar del a misma obra, se refiere Ibn Ḥazm a una «vía que, arrancando del Arroyo Chico, en la parte a saliente de Córdoba, pasaba por nuestra puerta (la de la casa de la familia del autor) e iba a parar al callejón que llevaba al palacio

encima del cementerio de la Salud y sobre el río, serían de los arrabales de poniente de la ciudad. Velázquez dió como probable para situación de al-Madīna al-Zāhira el meandro que forma el Guadalquivir a unos cuatro kilómetros aguas abajo de Córdoba (Velázquez, *Medina Azzahra y Alamiriya*, p. 22 y láms. 1ª y 2ª). Los fragmentos de placas de piedra de decoración mural aparecidos al occidente de Córdoba, parecen del mismo estilo que los de ʿAbd al-Raḥmān III de al-Zahrā'.

1 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 381; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 295; trad., p. 380.

2 Nuwayrī, *Hist. de España*, p. 67.

3 Gayangos, adaptación Maqqarī, II, p. 485.

4 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 104.

5 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 190.

de al-Zāhira» [1]. Ibn ʿIḏārī refiere que un joyero oriental ofreció su mercancía a Almanzor (sin duda en al-Zāhira), y al regresar a Córdoba por el camino de *al-Ramla*, a la orilla del río, y dejar en ella sus vestidos y su bolsa mientras se bañaba, un milano se llevó esta última y escapó «volando sobre el jardín adyacente al palacio de Almanzor, es decir, sobre *al-Ramla*», que en otro lugar del *Bayān* se dice estaba próxima a al-Zāhira [2]. Era una zona arenosa, al oriente de la capital del califato, dividida en dos partes, la más próxima a ella llamada Sabular, nombre de uno de sus arrabales del este, y otra, *al-Ramla*, más oriental, en la que Almanzor fundó a al-Zāhira [3]. Esta rambla queda bien localizada en ese lugar por referencias de varios historiadores islámicos, entre ellas en el relato de la revuelta del arrabal cordobés en 817 (202): los jinetes leales al emir al-Ḥakam I, después de salir de la ciudad por la puerta de Hierro, se precipitaron por *al-zuqāq al-kabīr* (la calle Mayor) y salieron a la *ramla*, en la dirección de un vado que allí había [4].

Se sitúa asimismo al-Zāhira al oriente de Córdoba en un relato legendario de Ibn Ḥayyān, según el cual al-Ḥakam II tuvo noticia al final de su vida de una vieja profecía, popular entre los cordobeses, que fijaba en determinado lugar el emplazamiento de un alcázar destinado a suplantar al omeya. Creyó primero que estaba al occidente de Córdoba, pero pronto dióse cuenta el califa de que su situación verdadera era el oriente, en el *manzil Abū Badr*, conocido por Ālaš [5], junto a un pozo,

[1] *El collar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid 1952, pp. 179 y 234. El arroyo Chico tal vez sea el de la Fuensanta.

[2] ʿĪsà ibn Saʿid invitó a al-Muẓaffar a una suntuosa fiesta que iba a celebrar en la casa de campo que éste le había regalado recientemente «en la Rambla, cerca del palacio de al-Zāhira» (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, trad. en Dozy, *Hist. Mus. d'Espagne*, edic. Lévi-Provençal, p. 208).

[3] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 313; trad., p. 485; III, p. 31. — Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces usadas entre los mozárabes*, Madrid 1888, p. 573, propuso para la palabra Šabulār el significado de arenal.

[4] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 78; trad., pp. 123-124.

[5] [El texto dice: المعروفة بالش بفتح اللام; pero parece muy probable

donde pensó fundar una ciudad. Almanzor, que joven y desconocido había intervenido en este proyecto, conocedor de los pronósticos favorables, levantó luego en ese lugar al-Madīna al-Zāhira [1]. — L. T. B.

QUICIALERAS HISPANOMUSULMANAS

El cerco o marco de madera fijo, empotrado en la fábrica del muro, al que se unen mediante bisagras las hojas de cierre de puertas y ventanas, parece haberse empezado a usar en época no muy anterior al siglo XVI. Durante la Antigüedad y gran parte de la Edad Media cada una de las hojas o la única de cierre de los vanos de los edificios quedaba sujeta para su rotación a un árbol vertical cuyos extremos giraban en sendas cajas cilíndricas, abierta una en la cara inferior del dintel y la otra — tejuelo — en el quicio de la puerta o en el alféizar de la ventana. Las cajas de las quicialeras o gorroneras abríanse casi siempre en losas de piedra o mármol, y en ocasiones, cuando la puerta era grande y pesadas sus hojas, embutíanse en ellas aros o platillos de bronce o hierro para evitar su rápido desgaste y facilitar la rotación [2].

Otro sistema, de tradición por lo menos romana [3], em-

que haya que leer بيالش, y que se trate del mismo lugar antes citado que Nuwayrī llama بالّس. — *N. de la R.*]

1 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 275; trad., pp. 427-428; Lévi-Provençal, *Péninsule ibérique*, texto, p. 80; trad., pp. 100-101; Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 380-383; Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. IV de la *Hist. de España*, dirigida por Menéndez Pidal, pp. 408-409.

2 En edificios hispanomusulmanes del siglo XIV, como la Alhambra de Granada, y en los mudéjares, se acostumbraba abrir la quicialera superior de las puertas pequeñas de una hoja en un dintel de madera o tabla. Es de presumir que el mismo sistema se emplease en las construcciones de los siglos anteriores.

3 En la cara interior de la puerta de uno de los templos romanos de Sbeitla (Suffetula), en Túnez, se conservan dos piedras voladas, con perfil de gorja o pe-

pleado sobre todo para las puertas de considerables dimensiones y mucho peso, consistía en abrir los agujeros de las quicialeras altas en el vuelo de piezas de piedra, mármol o madera, con forma de ménsula, empotradas en el muro, a cada una de las cuales correspondía verticalmente otra en el pavimento, fuera y junto al umbral. Cerrada la puerta, las hojas quedaban arrimadas al muro, y no en su grueso, como en el primer sistema descrito, tapando totalmente el vano, del que rebasaban algo.

Esta segunda colocación, empleada en las puertas grandes de los edificios hispanomusulmanes, y seguramente en los del resto del mundo islámico, admitía dos soluciones, según que las hojas de la puerta se abrieran hacia adentro o hacia afuera, es decir, según que las quicialeras voladas estuviesen en la cara interior del muro o en la exterior. En el primer caso, el más corriente, seguido siempre para puertas exteriores y fortificadas, las gorroneras colocábanse en el paramento interior del muro, y al abrirse la hoja, o las dos hojas del vano, giraban 90° quedando rebatidas sobre los muros de los costados del pasadizo al que solía dar paso la puerta.

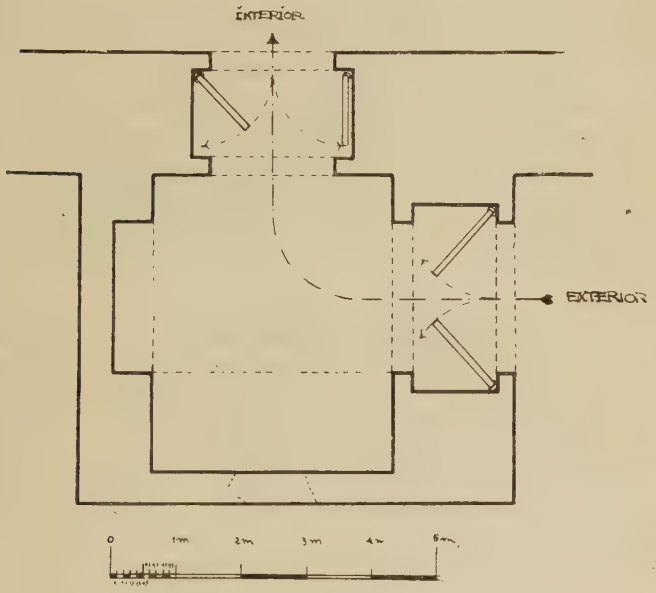
La segunda solución — en la que las quicialeras vuelan del paramento exterior del muro, y las hojas de la puerta se abren, por tanto, hacia afuera, quedando rebatidas sobre él, después de un giro de 180° — usóse sobre todo en grandes puertas de salas abiertas a patios interiores. Su decoración solía ser rica, en armonía con la de los salones a que daban ingreso. Se conservan varias de estas puertas, con sus quicialeras, en casas y palacios hispano-musulmanes y mudéjares de los siglos XIV al XVI.

El primer sistema ha perdurado en la España rural, en portones de corrales, cortijos, ventas, etc.

En el caso frecuente de que los ingresos fortificados se dispusiesen en la parte inferior de una torre, una segunda puerta,

cho de paloma y sendos agujeros en su cara inferior en los que encajaban los espigones de giro de las hojas de la puerta (*Description des antiquités de la Régence de Tunis, Monuments antérieurs à la conquête arabe,* fascículo I, Rapport sur la Mission faite en 1882-1883, por Henri Saladin, Extrait des «Archives des Missions Scientifiques et Littéraires», tercera serie, tomo trece, Paris 1886, p. 76). Seguramente hay otros ejemplos en monumentos romanos.

enfilada o formando recodo con la primera, cerraba el aposento intermedio al que ésta daba acceso. Las dos abríanse desde el interior; así que, cerradas, el guardián o alcaide tenía que permanecer en la estancia intermedia, desde la que a veces una an-



Niebla (Huelva). — Planta de la puerta del Agua, con las hojas de cierre de sus ingresos.

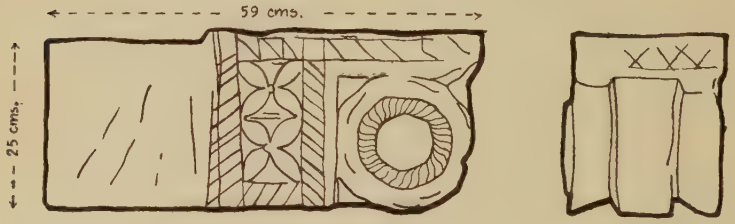
Plano de P. F. de Heredia.

gosta y empinada escalerilla subía a la planta o plantas altas de la torre, donde tenía su vivienda.

El sistema de la doble puerta, que aseguraba la vigilancia permanente, usóse también en pasadizos próximos a las habitaciones reales o por los que tenía que pasar el monarca. Se encuentra en los llamados caminos de ronda de Madīnat al-Zahrā' y en el *sābāṭ* construído por al-Ḥakam II para comunicar directamente el alcázar califal de Córdoba con la mezquita inmediata, pasando por encima de la calle mayor, *al-maḥaŷŷa al-*

ʿuẓmà, que conducía a la puerta de Alcántara y al puente. Idrīsī a mediados del siglo XII, y Ambrosio de Morales en los últimos años del XVI, cuentan ocho puertas en el *sābāṭ*. Según el primero, cuatro se abrían del lado del Alcázar y otras tantas del de la Mezquita [1]. Detalla más el erudito cordobés al decir que «las cuatro [puertas] primeras de hacia el alcázar se cierran hacia él... y el portero, a lo que parece, venía delante todo el acompañamiento del rey, abriéndolas y echándolas hacia el oriente. Las otras cuatro se cierran diversamente, dos hacia el oriente y otras dos hacia poniente. Y así, es menester estuviesen dos otros porteros allí encerrados para abrir» [2].

Muchas de estas quicialeras quedaban lisas, pero en los edificios principales se decoraban de acuerdo con su categoría.



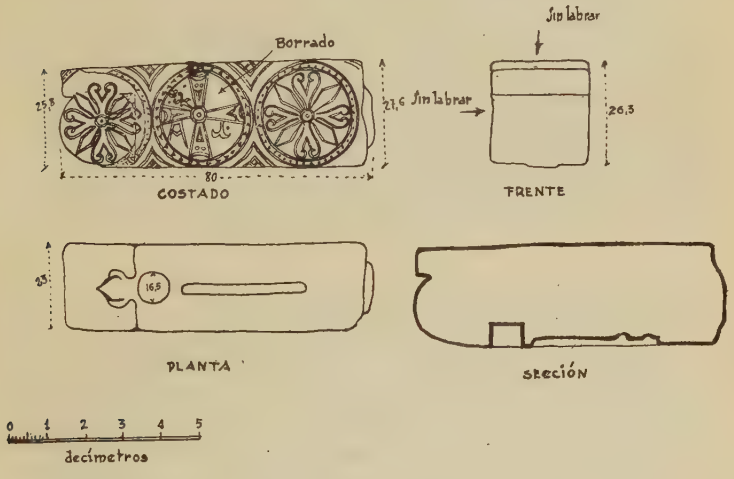
Sevilla. — Museo Arqueológico. Quicialera que estuvo en la Giralda.

Ninguna conozco de los siglos X y XI *in situ*. El Museo Arqueológico de Córdoba conserva varias sueltas. Para una de ellas se aprovechó una pieza, probablemente un dintel visigodo — tal vez estuvo sobre la puerta de una iglesia —, decorado su frente con tres discos o medallones tangentes. Ocupa el central una cruz bizantina en bajo relieve con el alfa y omega pendientes de sus brazos horizontales. Los medallones laterales llevan en su interior ornatos radiales en forma de punta de lanza, alternando

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne por Edrisi*, par R. Dozy y M. G. de Goeje (Leiden 1886), texto, p. 155; trad., p. 186.

[2] *Las antigüedades de las ciudades de España*, que escribía Ambrosio de Morales, en la *Crónica General de España* de Florián de Ocampo, X (Madrid 1791), p. 65.

con otros de líneas curvas. Para adaptar a su nuevo destino de quicialera la parte central del dintel, se recortó parcialmente uno de los discos extremos, con lo que su vuelo quedó en forma de medio bocel y ahuecóse en su parte inferior la correspondiente caja para el espigón, tallando en torno un sencillo ornato. Como el aprovechamiento de piezas de construcciones anteriores tan sólo tuvo lugar en la mezquita de Córdoba, levantada



Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera labrada en un dintel visigodo.

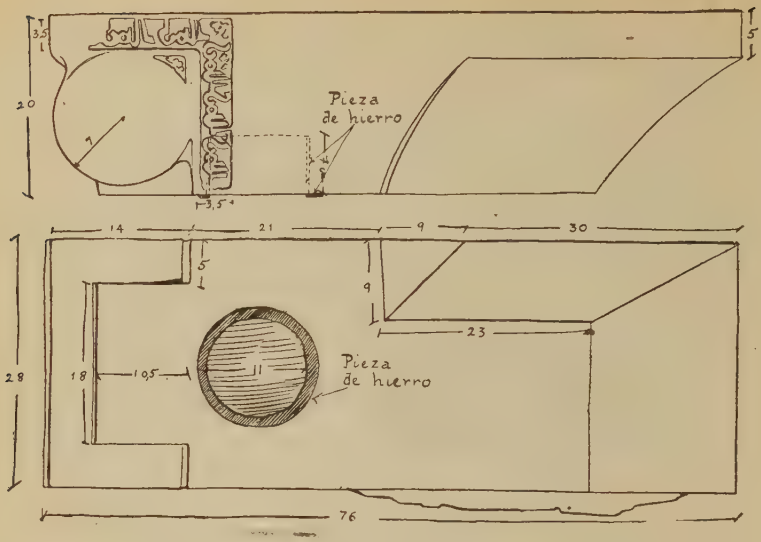
Dibujo de E. Segarra.

por ᶜAbd al-Raḥman I y en la ampliación del II del mismo nombre, esta quicialera es verosímil se relabrara para su nuevo destino en fecha anterior al siglo X [1].

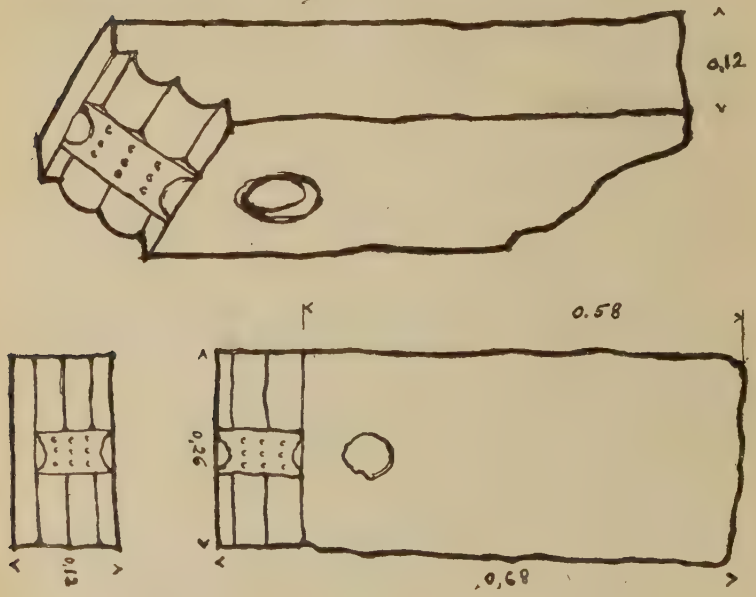
Hay ménsulas visigodas y hasta algunas quicialeras (en los Museos Arqueológicos de Sevilla — procede de la Giralda — y de Toledo), cuyo extremo volado se labró en forma de cilindro, con las bases decoradas [2].

1 Nº 393; longitud, 0,80 m.; ancho, 0,23; altura media, 0,27.

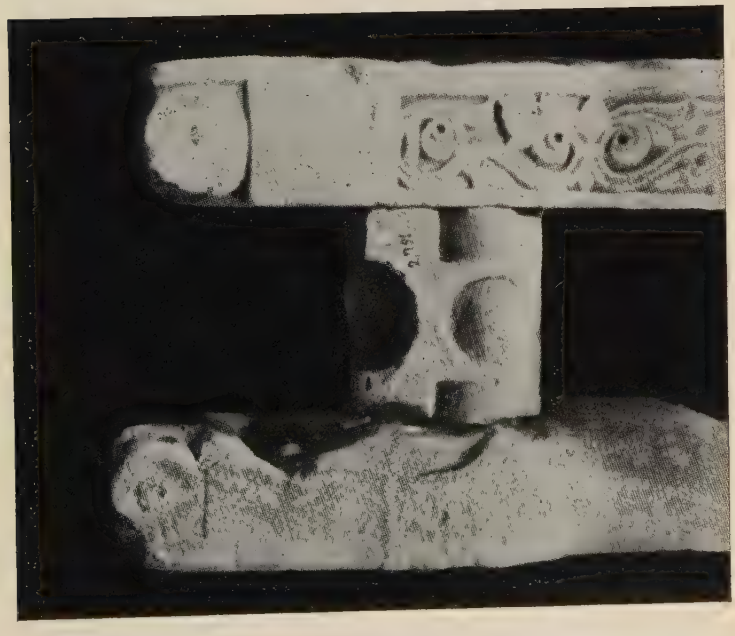
2 L. Torres Balbás, *Los modillones de lóbulos* (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII, Madrid 1936, pp. 36-40).



Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

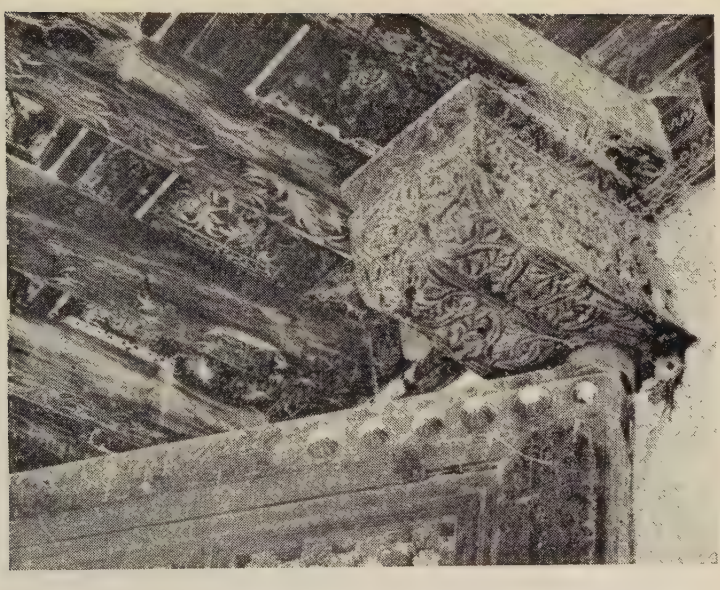


Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.



Córdoba. — Quicialeras califales en el Museo Arqueológico.

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera de mármol que estuvo en la Casa del Chapiz, en Granada.



Toledo. — Convento de Santa Isabel la Real. Quicialera de madera.

Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera califal de mármol

Granada. — Puerta de ingreso desde el patio a la sala baja de una casa en el Albaicín.

Otra quicialera del museo de Córdoba, tal vez réplica de la descrita, repite la forma cilíndrica en su extremo volado, pero con los frentes lisos y como única decoración un letrero cúfico que forma escuadra, tangente al cilindro, que acredita su labra en época musulmana [1].

Forma semejante tiene una quicialera más del Museo cordobés, liso también su extremo en forma de rollo o cilindro, pero con una faja decorativa de hojas y tallos hendidos y serpeantes en uno de sus costados, de estilo califal y labrados a bisel [2].

Conserva la misma colección otra quicialera cuyo perfil, parecido al de bastantes modillones de la mezquita de Córdoba, forman dos lóbulos, en el eje de cuyo frente resalta una faja central plana con unos pequeños agujeros simétricamente dispuestos [3].

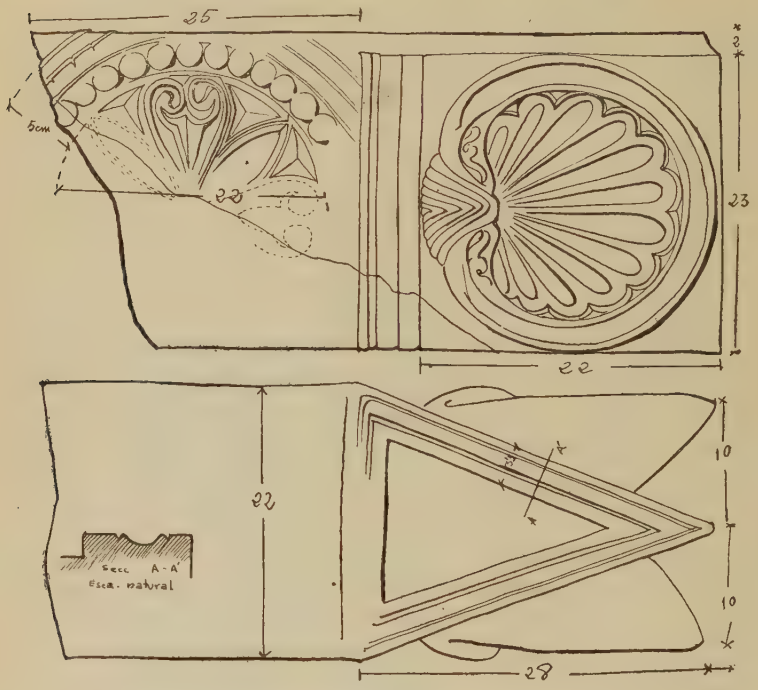
Aún hay en el Museo cordobés otra quicialera de mármol, incompleta por rotura del extremo empotrado en el muro. Se compone de una parte cúbica, en la que está el hueco cilíndrico para entrada del espigón de la hoja. Adornan sus costados sendos medallones bordeados de discos, con un ornato radial de hojas, de poco relieve, labrado en su interior. Remata el vuelo de la quicialera un prisma de base triangular, en cada una de cuyas dos caras laterales labróse una concha de relieve, del tipo *pecten*, semejante a las que se ven en las inmediaciones del miḥrāb en la ampliación de la mezquita de Córdoba de al-Ḥa-

1 Nº 518; de mármol gris; longitud, 0,75 m.; ancho, 0,27; altura, 0,20. En la inscripción se repiten las palabras «la felicidad». Hallóse en el convento de los santos mártires Acisclo y Victoria. Alude a ella don Pascual de Gayangos en el tomo VI, pp. 311 y 315, del *Memorial Histórico Español* (Madrid 1853). Véase también *Inscripciones árabes de Córdoba*, por don Rodrigo Amador de los Ríos (Madrid 1879), pp. 382-383.

2 Nº 5.939; 0,63 m. de longitud, 0,16 de ancho y 0,14 de altura. De forma semejante, pero sin decoración, de mármol ambas, son las nos 2.791 y 4.083, procedente esta última de la casa nº 10 de la calle de Sevilla, en Córdoba; longitud, 0,65; ancho, 0,20 y 0,11 de altura. Gran parte de la decoración de la cara lateral de la nº 5.939 quedaría oculta en el grueso del muro; sin embargo, parece labrada para la quicialera y no ser de pieza aprovechada.

3 Nº 766. Longitud, 0,68 m.; ancho, 0,26; altura, 0,12.

kam II [1], lo que permite fechar aproximadamente esta quicialera. Finalmente, guarda la misma colección arqueológica una basa de mármol, rota y tal vez no terminada de labrar, con un tejuelo circular en la cara inferior del plinto, al que en parte ro-



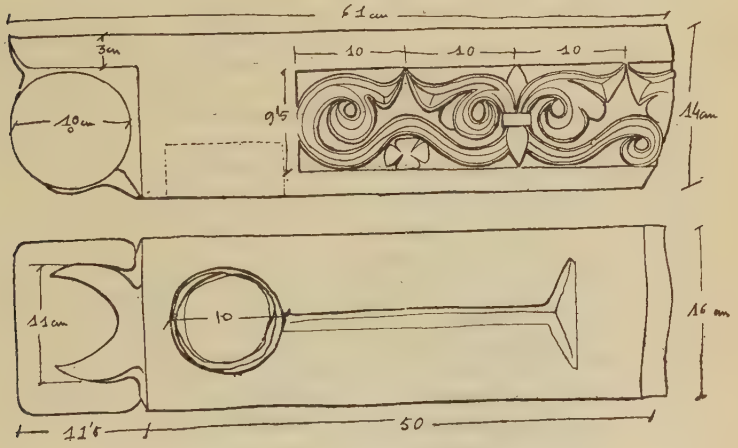
Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

dean unos ornatos vegetales de estilo no anterior a la mitad del siglo XII. Se trata de una pieza aprovechada que, invertida y enrasada con el pavimento, se utilizó, previa la labra del tejuelo y la decoración, para quicialera inferior en la que giraría el gorrón o espigón de una hoja de puerta [2].

[1] Longitud, 0,59 m.; ancho, 22; altura, 25.
[2] 0,28 m. en cuadro y 16 de altura.

En las excavaciones de Bobastro (Málaga) se encontró, aprovechada para el umbral de una puerta, una quicialera de piedra [1], con el consabido cilindro horizontal en su vuelo, un tanto ruda y desprovista de todo ornato. Está en el Museo Arqueológico de Madrid. Casi todas estas quicialeras conservan su platillo de hierro.

A partir del siglo XI parece haber caído en desuso el perfil



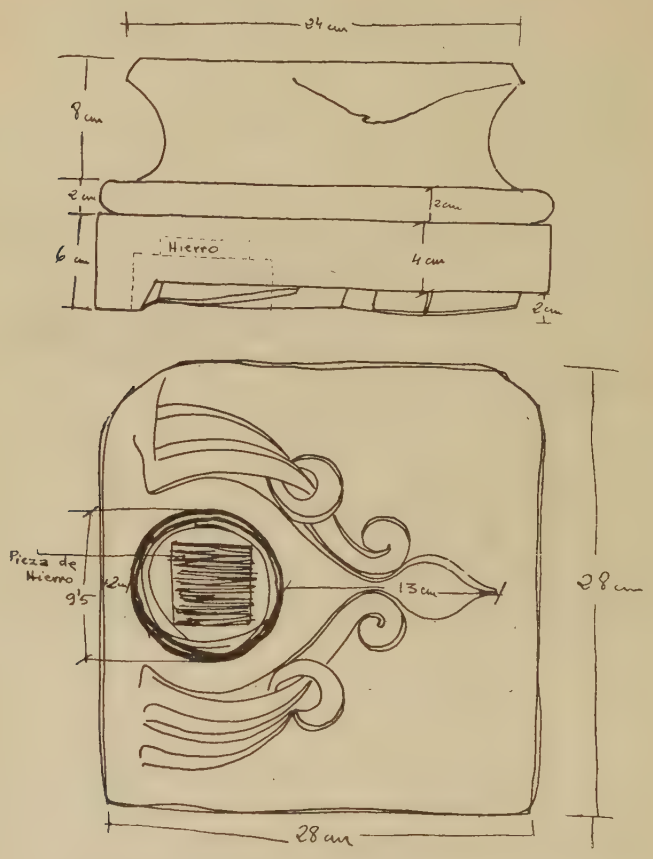
Córdoba. — Museo Arqueológico. Quicialera.

circular. El de lóbulos, en cambio, dentro de otro de nacela y con faja central saliente, como muchos modillones cordobeses, persiste en dos quicialeras de caliza fina, muy incompleta una, existentes en los Museos Arqueológicos de Madrid y Toledo. Cubre totalmente sus costados profuso ataurique del siglo XI, que también se extiende por su entrecalle frontal [2].

[1] Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, *Bobastro*, Memoria de las excavaciones realizadas... por C. de Mergelina (Madrid 1927), pp. 23-24 y fig. 9 de la lám. XXIX. La longitud de esta quicialera es de 0,59 m., 0,29 la latitud, y 0,14 su altura.

[2] La del Museo de Madrid, nº 5.171, mide 0,66 m. de longitud, 0,30 de latitud y 0,23 de grueso.

Proceden del convento de Santa Fe de Toledo y debieron de pertenecer al ponderado alcázar de al-Ma'mūn (1043-1075/



Cordoba.—Museo Arqueológico. Quicialera inferior de una puerta.

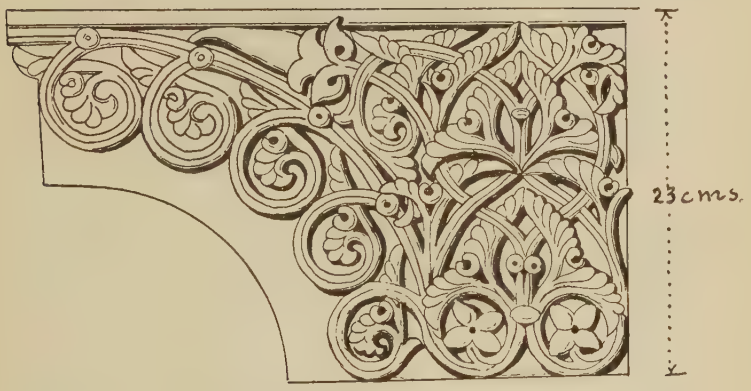
435-467), emplazado en su solar. Su decoración es más rica y de mejor arte que el de las quicialeras enumeradas anteriormente [3].

[3] Publicó estas quicialeras don Manuel Gómez-Moreno, en *La ornamentación mudéjar toledana*, p. 4 y fig. 3, y en *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», vol. tercero (Madrid 1951), pp. 217 y 219, figs. 273 *a* y *b*, y 276.

En la alcazaba de Badajoz se encontró otra quicialera semejante, pero más tosca, muy mutilada. Es de caliza marmórea y tiene 22 centímetros de ancho. Forman su vuelo, como las toledanas y varios modillones de la mezquita de Córdoba, una serie de rizos o lóbulos que se presentan en el frente como baquetones escalonados, con faja central de resalto. Decoran los costados hojas curvadas, divididas en múltiples foliolos, ataurique característico del siglo XI.

Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera encontrada en las excavaciones de Bobastro.

A la segunda mitad del siguiente pertenecerán, si no se trata de piezas aprovechadas, dos quicialeras prismáticas rectangu-



Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Quicialera procedente de Toledo.

Dibujo de E. Camps Cazorla.

lares, *in situ* en la puerta llamada del capitel, de ingreso a la alcazaba de Badajoz, obra almohade. Su decoración, mal vista por la altura a la que se encuentran y la escasa luz, es tosquísima [1].

1 Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz* (Al-Andalus,

El resto de las quicialeras subsistentes labráronse en los siglos XIV al XVI; empotradas en el muro exterior, permiten el giro de hojas de puertas de grandes salas, como se dijo. De madera, forma de prisma cuadrangular y cubiertas sus caras de mocárabes o estalactitas son las quicialeras de las grandes puertas de las salas de Dos Hermanas y Abencerrajes en el patio de los Leones de la Alhambra de Granada, levantado en el reinado de Muhammad V (1354-1359 / 755-759 y 1362-1391 / 763-793) y

Badajoz. — Quicialera aparecida en el subsuelo de la alcazaba.

en el ingreso al Cuarto Dorado. Otras semejantes hay en la puerta del pabellón septentrional del patio de la Acequia del Generalife.

En 1366 se labraron, por artífices toledanos, las hojas de la puerta del salón de Embajadores en el alcázar de Sevilla, según

VI, 1941, pp. 185-186). Don Tomás Romero de Castilla, en su *Inventario de los objetos recogidos en el Museo Arqueológico de la Comisión provincial de Monumentos de Badajoz* (Badajoz 1896), pp. 134-135, cataloga con los números 3 y 4 de la «Serie hispanoárabe» dos fragmentos de quicialeras de mármol, encontrados en la alcazaba, en las excavaciones para hacer el depósito de agua de la ciudad. De uno de ellos dice que tiene labradas cuatro de sus caras, «presentando en relieve adornos bizantinos y arabescos»; el otro ostenta «un adorno, en la cara donde tiene el hueco del quicio, consistente en varios surcos, o estrías, trazados unos verticalmente y otros en sentido horizontal».

una inscripción árabe que en ellas figura. Sus quicialeras de madera tienen, como las contemporáneas de la Alhambra, decoración de mocárabes.

En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay dos bellas quicialeras de mármol, con decoración de mocárabes y ataurique en sus tres frentes exentos, procedentes de la Casa del Chapiz de Granada. En una inscripción en la nacela de la pieza que las corona a modo de cimacio, en caracteres cursivos se repite varias veces el lema de los reyes de Granada, «Sólo Dios vence», seguido de las palabras «ensalzado sea» [1].

Badajoz. — Quicialera en el interior de la puerta del Capitel, ingreso a la Alcazaba.

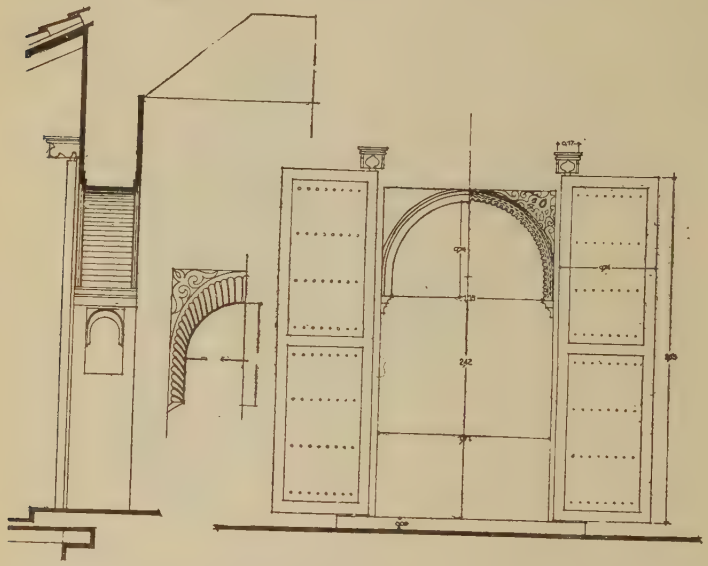
Dibujo de E. Baselga.

En los palacios y casas mudéjares siempre hay un salón tras los pórticos de los lados cortos de sus patios rectangulares, «palacio» destinado a la vida de relación, con sendas alcobas, atajadas por arcos, en sus extremos. Su ingreso es por una gran puerta, situada en el eje del pórtico o galería, con hojas exteriores dispuestas como las descritas de la Alhambra y el Alcázar sevillano. Las conserva, con sus quicialeras correspondientes, el convento de carmelitas descalzas de Écija llamado de las Teresas, palacio antes de los Córdoba, construído en el reinado de Enrique II (1369-1379) [2]. Abundaban en To-

1 Números 585 y 596. Tienen 0,81 m. de longitud y 0,30 de altura (*Patio árabe del Museo Arqueológico Nacional, Catálogo descriptivo*, por Ramón Revilla Vielva, Madrid 1932, nos 55 y 60, pp. 32-33).

2 *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, por José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho, Francisco Collantes de Terán, t. III

ledo, pero la estolidez de los coleccionistas va adquiriéndolas para su traslado a casas modernas. Al «City Art Museum» de San Luis (Estados Unidos) parece que han ido a parar las que había hasta hace pocos años en la clausura del convento de Santa Isabel la Real, junto con techos y yeserías. Las puertas tenían quicialeras de madera con perfil de medio bocel o cuarto de circunferencia,



Granada. — Puerta de la sala del pórtico norte en la casa nº 14 de la calle del Horno de Oro.

Dibujo de F. Prieto-Moreno y P. Bidagor.

como algunas del alcázar de Sevilla, y estaban cubiertas de ataurique. Eran obras selectas de los carpinteros toledanos, de las que tan pocas muestras quedan en el lugar para el que se labraron. Ese palacio, cuyos restos emigraron, fué construído por doña Juana Enríquez de Castilla, madre de Fernando el Católico,

(Sevilla 1951), pp. 195-200; L. Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, «Ars Hispaniae», IV (Madrid 1949), p. 317.

Córdoba. — Galería de una casa mudéjar de la calle de Santiago. Sobre su puerta central se ven las quicialeras de las hojas, desaparecidas.

Foto Mas.

Granada. — Museo de la Alhambra. Juguetes de barro cocido hallados en excavaciones.

entre los años de 1458, en que se coronó en Zaragoza con su esposo el rey Juan II, y 1468, fecha de su muerte [1].

En las casas construídas en Granada poco después de su conquista por los Reyes Católicos, se encuentra casi siempre el salón tras el pórtico del patio, con su gran puerta de hojas dobles girando en torno a quicialeras de madera de sencillo perfil y sobria decoración. Como estas viviendas, en las que se mezclan formas góticas con hispanomusulmanas, suelen tener planta alta, de importancia no acostumbrada en las islámicas, en ella y sobre el salón de la baja hay casi siempre otro de las mismas dimensiones, con acceso por la galería alta del patio y puerta grande y hojas de cierre con sus correspondientes quicialeras. Así ocurre en la Casa del Chapiz, en la nº 14 de la calle del Horno de Oro y en otras más modestas de los barrios del Albaicín y de la Alcazaba. — L. T. B.

ANIMALES DE JUGUETE

En excavaciones hechas en algunos lugares, Córdoba, Almería y la Alhambra de Granada entre ellos, han aparecido toscos cuadrúpedos de barro cocido, de unos 7 a 10 centímetros de altura, caballos al parecer la mayoría, algunos con jinete. Varios están perforados y sirvieron de pitos. Los hay de barro vidriado; otros, en la Alhambra, de arcilla muy blanca, tienen sencilla decoración de rayas negras pintadas. Uno, procedente de Córdoba, en la colección de Gómez-Moreno, está vidriado sobre color verde. También los hay en el alcázar granadino con vidrio melado.

Por su pobre aspecto y la humildad de su material y de su arte, apenas si han sido objeto de atención. De clasificación difícil, no podía asegurarse que pertenecieran a época hispanomu-

1 Rodrigo Amador de los Ríos, *Toledo*, «Monumentos Arquitectónicos de España» (Madrid 1905), pp. 285-302; Torres Balbás, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, p. 321.

sulmana, al no registrarse su hallazgo entre restos, cerámicos principalmente, pertenecientes a ella. Productos de arte popular, es fácil señalar semejanzas entre sus formas esquemáticas y otras de cuadrúpedos de bronce de civilizaciones orientales y mediterráneas de la edad Antigua, semejanzas frecuentes entre las obras de arte popular y las de pueblos primitivos.

La publicación de un artículo sobre un tratado de *ḥisba* de Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim b. Saᶜīd al-ᶜUqbānī al-Tilimsānī, vecino de Tremecén en el siglo XV, manuscrito que se conserva en la mezquita al-Zaytūna de Túnez, aclara la época y el destino de tan modestas obras.

La *Tuḥfa*, el tratado de *ḥisba* de al-ᶜUqbānī, tan sugestivo como todos los de almotacenía [1] por permitirnos entrever algunos aspectos de la vida social en el lugar y fecha de su redacción, es una compilación para la que se utilizaron obras anteriores, entre ellas las del jurista Ibn Rušd y de Ibn al-Munāṣif (nac. en Mahdiyya en 563 = 1169; muerto en Marrākuš en 620 = 1223), cadí que fué de Valencia y Murcia.

Según dicho tratado de *ḥisba*, Ibn Rušd, abuelo de Averroes y cadí de Córdoba, condenó en una de sus obras la costumbre de fabricar juguetes en forma de animales, como las jirafas que se hacían en al-Andalus — en la Alhambra se han encontrado cuadrúpedos de cabeza pequeña y largo cuello — con motivo del año nuevo *(nayrūz)*. Al-ᶜUqbānī señala que la misma costumbre existía en Tremecén durante el mes de enero, y que esos juguetes se fabricaban también con motivo de todas las fiestas; costumbre, a su juicio, de origen cristiano [2]. Es un hecho más que agregar a los muchos que demuestran la influencia ejercida por al-Andalus sobre el Magrib central.

En la Alhambra aparecieron también otros pequeños juguetes de barro, pucherillos y candiles minúsculos vidriados en verde.

[1] Empleo la palabra almotacenía a sabiendas de que el almotacén mudéjar, de raíces tan persistentes en nuestra vida urbana, heredero del *muḥtasib* islámico, no conservó más que una parte de las extensas funciones de éste.

[2] M. Talbí, *Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XVe siècle* (*Arabica*, I, Leiden 1954, p. 304).

Sería interesante investigar la persistencia de la fabricación de esos pequeños cuadrúpedos en los alfares del mediodía y levante español. Aún hoy en los de Andújar se hacen toritos de barro vidriado, en su color natural, obras toscas pero encantadoras por su graciosa ingenuidad popular, muy semejantes a los medievales. — L. T. B.

LA TORRE DE GABIA LA MAYOR, DESMOCHADA

A la generosa amistad del catedrático de la Universidad de Granada don Alfonso Gámir Sandoval debo la copia de la siguiente Real Cédula, conservada en el Archivo del Ayuntamiento de Granada (Libro 1 de Reales Cédulas y Provisiones, fº 110), que aclara algún extremo de la descripción de la torre de Gabia la Mayor, publicada en AL-ANDALUS, XVIII, 1953, pp. 192-198. Dice así dicho documento [1]:

Carta para que Pero Lopez Zagal derribe la torre de Gavia que le fue fecha merced lo que fuere menester para camara. Burgos 27 de octubre de 1506.

Doña Juana por la gracia de dios reyna de Castilla... Etc. a vos el que es o fuere nuestro corregidor o juez de residencia en la nombrada e gran ciudad de Granada o al nuestro alcalde en el dicho oficio o cada uno de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada salud e gracia. Sepades que por parte del corregidor justicia regidores veinte y quatros cavalleros oficiales y omes buenos desta dicha ciudad me fue fecha relacion por su peticion diziendo que el Rey mi señor e padre por una su cedula hizo merced a Pero Lopez Zagal de la torre del alcaria de Gavia la Mayor con sus plaça e pertenencias para en que fiziese una casa e diz que la Relacion fecha por el dicho Pero Lopez al dicho señor Rey mi padre no fue verdadera en quanto avia dicho que la dicha torre estava derribada e no fuerte e hera sin

1 Se ponen mayúsculas en los nombres propios.

perjuizio de tercero porque la verdad hera que la dicha torre estava sana e fuerte e con quatro bobedas e porque estando en persona particular podia ser que en algun tiempo la dicha cibdad e sus alcarias e vesinos della recibieran mucho daño lo qual seria estando la dicha torre en poder de la dicha cibdad porque que entre las otras cosas della de que fue fecha merced a esta ciudad por el Rey mi señor e padre e por la Reyna mi madre que santa gloria aya hizieron merced a esa dicha ciudad de todos los castillos fronteros torres e atalayas que avia en sus términos e jurisdicciones con sus anexos e rentas para sus propios della entre los quales estava la dicha torre de Gavia por lo qual diz la dicha merced avia sido e hera en mucho perjuizio desa dicha cibdad. Por ende que me suplicavan la mandase revocar e dar por ninguna a anparar en la posesion de la dicha torre a esa dicha cibdad como cosa suya propia o como la mi merced fuese. Lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que deviamos dar esta mi carta en la dicha razon e yo tovelo por bien. Porque vos mando que luego que con esta carta fueredes requerido contrinays y apremieis al dicho Pero Lopez que abaxe e derribe la dicha torre todo lo que fuere necesario por manera que no quede fuerte ni della se pueda hazer daño ni perjuizio a esa dicha ciudad ni a sus alcarias ni a los vecinos della y mando al dicho Pero Lopez e sus herederos e sucesores que lo que asi se derribare e deshiziere de la dicha torre no lo tornen a hazer agora ni en ningun tiempo que sea so pena de perder qualquier derecho e accion que a la dicha torre tengan e por el mismo caso sea publicada para los propios de la dicha ciudad e los unos ni los otros no fagades ni fagan ende al so pena de la mi merced e de diez mill maravedis para la mi camara e casa uno de vos que lo contrario fiziere. Dada en la noble cibdad de Burgos a veinte e siete dias del mes de octubre año del nascimiento de nuestro salvador Jesuxpo de mill e quinientos e seis años. Licenciado Mexia. Doctor Carvajal. Licenciado de Santiago. Licenciado Polanco. Doctor de Avila. De Sosa licenciatus. Yo Bartolome Ruiz de Castañeda escrivano de camara de la Reyna nuestra señora la fiz escrevir por su maandado con acuerdo de los del su consejo. E a las espaldas de la dicha provision de su

magestad estavan escriptos los nombres siguientes. Registrada Pero de Laguna. Castañeda chanchiller.

El documento nos informa de que la torre de Gabia la Mayor tenía «quatro bóbedas», es decir, otras tantas plantas abovedadas, de las que subsisten las dos inferiores. Cumpliendo la orden de doña Juana, poco después de 1506 se demolería el piso más alto y la bóveda del siguiente, sustituída ésta por una armadura horizontal de madera análoga a la que hoy existe. El desmoche de la torre convirtió la fuerte y esbelta construcción militar en casa, desde la que no se podía «hazer daño ni perjuicio a esa dicha ciudad ni a sus alcarias ni a los vecinos della». — L. T. B.

UNA FASE DE AUSTERIDAD ARTÍSTICA EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM OCCIDENTAL

Cistercienses y almohades.

Fieles de diversas religiones creyeron honrar a la divinidad levantando templos monumentales consagrados a ella, suntuosamente decorados. El arte, además, pensaban algunos, en sus manifestaciones más espléndidas es buen viático para conducir el hombre hacia Dios.

A juicio de otros creyentes, en cambio, la excesiva magnitud y decoración de los templos, a más de distraer en lujos y vanidades recursos que se podían emplear en el alivio de miserias humanas, con su atracción sobre los sentidos desviaban de la compenetración espiritual con Dios.

En las religiones cristiana e islámica han abundado partidarios de ambas contrapuestas tendencias, triunfante una u otra en algunos momentos.

A pesar de su origen semítico, el cristianismo naciente, occidentalizado, vió en el arte, impregnado de paganismo, insepa-

rable al parecer de la religión romana, un aliado, no un enemigo para la glorificación divina y la enseñanza religiosa, a pesar de la violenta e inútil oposición de algunos ascéticos padres de la Iglesia, como Tertuliano, Lactancio, Orígenes, y aun Clemente de Alejandría, impregnado de cultura clásica [1]. Unido el arte íntimamente a la teología, elevóse hasta cimas no alcanzadas por el de ningún otro credo religioso.

El edificio de la iglesia cristiana es, al mismo tiempo, morada divina y lugar de rezo y de ceremonias religiosas; la mezquita, tan sólo casa de oración, lo que concede a la primera una elevada categoría simbólica y representativa, mientras las mezquitas responden al fin práctico de satisfacer una actividad humana, aunque ésta sea tan excelsa como la religiosa.

San Bernardo de Claraval e Ibn Tūmart.

En 1154 pasó a mejor vida Bernardo de Claraval, nacido en la Borgoña en 1091; veinticuatro años antes, en 1130 (524) moría Ibn Tūmart, cuyo nacimiento tuvo lugar entre 1077-1078 (470) y 1087-1088 (480). El santo borgoñón, fundador de la Orden cisterciense, y el *Mahdī* (enviado por Dios) beréber, iniciador del movimiento almohade, fueron, pues, contemporáneos. Los dos, grandes reformadores religiosos, dotados de extraordinario poder sugestivo, predicaron el retorno a los primeros tiempos de sus respectivas creencias, cristiana e islámica [2], y a sus austeridades iniciales. San Bernardo e Ibn Tūmart condenaron todo lo superfluo de la vida humana para dar capital importancia a la contemplación interior y a la perfección espiritual, con desprecio de lo terreno.

[1] El concilio de Iliberris prohibió en 305 pintar en los muros interiores de las iglesias imágenes piadosas: *ne quod colitur et veneratur in parietibus depingatur.*

[2] «¿Quién me dará, exclamaba el Santo Abad de Claraval, en carta al papa Eugenio; quién me dará que mis ojos vean, antes que se cierren en la muerte, a la Iglesia de Dios restituída a sus primeros días?» (Lorenzo Riber, *Humanistas y cristianos*, en *Bol. de la Real Acad. Española*, XXXV, 1955, p. 17).

Cristianismo e islamismo, en su evolución multisecular, han pasado por repetidas crisis producidas por gentes que trataban de restablecer la pureza de sus orígenes y condenaban la pompa y el fausto, al juzgarlos desviación pecaminosa y apartamiento de la ley divina. El conflicto entre la vida austera del renunciamiento y la consagrada a la satisfacción de los llamados apetitos materiales, suele producirse en muchas gentes. En la sociedad islámica, en la que la religión impregna por completo la vida social, la tendencia mística es permanente, basada en varias suras alcoránicas.

Ningún contacto hubo entre ambas doctrinas reformadoras, nacidas en medios muy distintos y aun antagónicos. San Bernardo, predicador de la segunda cruzada, impulsó a las muchedumbres enfervorizadas hacia la conquista de los Santos Lugares, en manos de los musulmanes. E Ibn Tūmart, propagandista teológico a la vez que guerrero, según la tradición islámica, predicó la guerra santa lo mismo contra los musulmanes de otras sectas que contra los cristianos. Ni uno ni otro lograron más que éxitos momentáneos, pronto borrados.

Es curioso el sincronismo del brote de ambas tendencias místicas en medios lejanos y tan diversos. La austeridad cisterciense y la almohade, con la común condenación del lujo y de todo lo que puede estimarse como adorno y embellecimiento de la vida humana, se reflejó en el mundo de las formas artísticas, singularmente de las arquitectónicas, para dar origen a estilos decorativos sobrios, claros, elegantes y robustos a la vez, conseguidos casi exclusivamente por la supresión de elementos adjetivos de los respectivos anteriores y por la simplificación de los restantes.

Los cistercienses y el arte.

La austera fe de San Bernardo, su invidencia para el mundo sensible, desdeñado por la contemplación interior, le hicieron reaccionar contra la riqueza arquitectónica y mueble ostentada por los templos y monasterios levantados a finales del siglo XI y comienzos del XII, expresiva del renacimiento románico.

«Las cosas visibles son efímeras, eternas las invisibles», escribía uno de sus más destacados discípulos, el bienaventurado Aelred, abad de Rievaulx, en Inglaterra.

Hacia 1125, en su célebre *Apología* dirigida a Guillermo, abad de Saint-Thierry, monasterio de la diócesis de Reims, el santo condenaba con duras y airadas palabras la riqueza y el lujo de las abadías benedictinas y cluniacenses, sus dimensiones excesivas y su suntuoso decorado, que atraía las miradas de los fieles y deleitaba los sentidos con perjuicio de la devoción, impidiendo alcanzar la perfecta contemplación interior. La pobreza, que los monjes cistercienses hacían voto de guardar, les vedaba, además, invertir, como se dijo, en construcciones excesivas y ornatos superfluos recursos cuyo recto destino era el alivio de los desheredados.

Ni San Bernardo ni los Capítulos generales de la orden por él fundada dictaron disposiciones o preceptos referentes a las reglas a seguir en la construcción de templos y monasterios. Tan sólo se encuentran entre ellos algunos de carácter negativo. Prohibiéronse las representaciones figuradas, las pinturas y esculturas, las torres de piedra y el empleo de seda y oro en los ornamentos. Las cruces serían de madera; de hierro, candelabros e incensarios; monocromas, las letras de los manuscritos.

Los principios morales informaron las formas arquitectónicas; la decisión de suprimir lo superfluo y grato a los sentidos dió origen a una corriente de austeridad cuyo influjo alcanzó a todo el arte contemporáneo. No hubo escuela de arquitectura cisterciense ni existe un tipo único de iglesia bernarda, pero sí una tendencia uniforme en los primeros tiempos del Císter hacia la sencillez extrema y la escueta adaptación de los edificios a su destino. Las iglesias fueron «oficinas» de oración, en las que nada distraía a los religiosos de la meditación y la contemplación espiritual. Al reducir al mínimo lo sensible, pretendían conducir a Dios por camino breve y directo. De este espíritu brotó una arquitectura desnuda, adaptada de manera perfecta a su función, cuya belleza reside en la ordenación general y en la proporción y armonía de sus partes, no en lo profuso y vario ni en la policromía de su ornato.

Repercusión artística del movimiento almohade.

El beréber Ibn Tūmart, fundador de la secta almohade, fué un celoso reformador de costumbres, sobrio y casto, de vida edificante. Predicó una doctrina religiosa de un dogmatismo severo e intransigente. Enemigo del lujo, abominable pecado a su juicio, vestía ropas toscas y llenas de remiendos. Poseedor de sólida cultura teológica, la literatura y el arte eran preocupaciones ajenas a su espíritu. Berbería, por entonces — la primera mitad del siglo XII —, si damos fe al relato de las peregrinaciones del reformador beréber, era un país próspero y alegre, cuyos habitantes gustaban de la música y del vino. En todas las ciudades por las que pasó al regresar de Oriente, camino de su tierra natal, el ascético y escandalizado Ibn Tūmart iba de zoco en zoco predicando la virtud de la abstinencia y el desprecio de las cosas mundanas, y rompiendo los instrumentos músicos y las vasijas en las que se guardaba el vino.

En Bujía predicó por las calles y mercados contra el uso de los turbantes, propios, decía, de épocas paganas; de las correas doradas en las sandalias y de túnicas con las que los hombres semejaban mujeres [1].

Un día, en Marrākuš, amonestó en forma violenta a la princesa al-Sūra, hermana del soberano reinante, al pasar junto a él con bellas acompañantes, todas con la cara descubierta, pues entre los almorávides tan sólo los hombres la velaban. Al morir Ibn Tūmart fué enterrado bajo una *qubba*, desnuda de ornamentación, sin adornos de oro, conforme a los preceptos de la ley [2], en la *zāwiya* — ermita — fundada por él en Tīnmallal.

1 I, Goldziher, *Le libre de Mohammed Ibn Toumert*, I (Argel 1903); *Les Mémories d'al-Baidak*, en *Documents inédits d'histoire almohade*, por E. Lévi-Provençal (Paris 1928), pp. 8, 9, 78-80, 93, 95, 96 y 101; *Rawḍ al-Qirṭās*, trad. Huici (Valencia 1918), p. 176; trad. Beaumier (Paris 1860), pp. 243-245; Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Argel 1901), texto, pp. 400-403; trad., pp. 526-531; Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, tomo segundo (Paris 1927), pp. 165-167 y 173.

2 Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edic. y trad. francesa por Dozy y de Goeje (Leiden 1866), texto, p. 64; trad., p. 74.

Este ascetismo, condenador de todo lujo y superfluidad en la vida, produjo al triunfar consecuencias artísticas importantes. Cuenta el *Qirṭās* que antes de entrar victorioso en Fez el jueves 15 rabīᶜ II 540 (15 abril 1145) ᶜAbd al-Mu'min, sucesor de Ibn Tūmart y fundador de la dinastía almohade, los jeques y jurisconsultos de la ciudad mandaron recubrir con yeso, precipitadamente y de noche, las ricas y admirables decoraciones, doradas y pintades de azul y de otros colores, que adornaban la cúpula delante del miḥrāb de la mezquita al-Qarawiyyīn, obra de tal belleza que los fieles se distraían en sus rezos, atraídos por la brillante policromía [1]. La certeza del relato se ha comprobado en fecha reciente, al poder penetrar algunos arqueólogos europeos en dicho oratorio y limpiar los mocárabes de yeso que forman la cúpula delante del miḥrāb y otras inmediatas. Hoy vuelven a lucir su decoración policroma, oculta durante 800 años.

Hay otro dato que revela la furia iconoclasta de los primeros soberanos almohades [2]. El califa Yaᶜqūb al-Manṣūr, que se jactaba de no haber dejado en todo el Occidente islámico iglesia ni sinagoga en pie — durante su reinado cristianos y judíos hubieron de elegir entre islamizar o expatriarse [3] —, al visitar en 586 (1190) las ruinas de la ciudad áulica de Madīnat al-Zahrā', ordenó quitar la estatua femenina que se veía sobre su puerta, tenida como talismán o amuleto de buen agüero por los cordobeses [4].

El mismo soberano, condenador del comercio de cantoras y tañedoras de instrumentos músicos, amenazó con la pena de muerte a los que fabricaran vino, obligó a derramar todo el almacenado, a pesar de su gran valor monetario, al mismo tiempo

[1] *Qirṭās*, edic. Tornberg, p. 35; trad. Huici, pp. 59-60; trad. Beaumier, pp. 78-79.

[2] Recuérdese que de los monasterios cistercienses desaparecieron a la par las representaciones con figuras humanas y animales, sustituídas por una sencilla flora esquemática, de la que aún se prescindió en muchas ocasiones.

[3] Nuwayrī, *Historia de los musulmanes de España y Africa*, texto árabe y trad. esp. por M. Gaspar Remiro (Granada 1917), pp. 229-230 de la trad.

[4] Ibn ᶜIdarī, *al-Bayān al-Mugrib, Los almohades*, I, trad. de Ambrosio Huici Miranda (Tetuán 1953), pp. 158-159.

que prohibía el uso del arrope — *rubb* — [1]. Prohibió también los trajes caros de seda y a las mujeres los bordados suntuosos, ordenando vistieran modestamente. Por su mandato salieron de los almacenes del Estado incontables ropas de seda y de brocado de oro — *dībāŷ* — para ser vendidas a bajo precio [2].

Ibn Jaldūn aporta un dato más, indicador de la austeridad cortesana y de la reacción contra el lujo desplegado por los últimos monarcas almorávides, herencia del califato de Córdoba a través de los príncipes de taifas, al referir que los monarcas almohades no tenían *ṭirāz* (fabricación de telas de brocado para los trajes de ceremonia) y carecieron de *maqṣūra* en las mezquitas hasta el reinado de Yaᶜqūb al-Manṣūr [3].

Ibn Tūmart y los almohades interpretaban como una desviación religiosa la exuberante ornamentación, tan hispánica, que enriquecía el interior de las mezquitas almorávides andaluzas, propagada después a las del Magrib. Condenaban sobre todo los revestidos de oro y plata de sus paredes, techos y lámparas, susceptibles de distraer a los fieles durante la oración.

De esta vena austera, siempre fluyente en la sociedad islámica, no faltan ejemplos anteriores en suelo ibérico. Refiere Ibn al-Aṯīr que cuando ᶜAbd al-Raḥmān III levantó las magníficas construcciones de Madīnat al-Zahrā', el *faqīh* Mundir ibn Saᶜīd al-Ballūṭī (m. 366/977), se lamentaba en nombre de la ley religiosa del loco y dispendioso lujo desplegado por al-Nāṣir en la ornamentación de los palacios de aquella ciudad y de sus cubiertas doradas, acerca de las que recordaba al califa los castigos con los que el Alcorán (XLIII, 32-34) amenazaba a los que construyen tejados de plata [4].

Los hechos referidos y el análisis de los edificios almohades

1 E. Lévi-Provençal. *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hesperis*, XXVIII, 1941, pp. 56-57).

2 Ibn ᶜIdarī, *al-Bayān, Los almohades*, II, trad. Huici (Tetuán 1953), páginas 93, 96 y 163.

3 Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, II, trad. Slane (Paris 1865), páginas 67-68 y 72-73.

4 Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, texto, pp. 495-496; trad., pp. 380-381.

subsistentes en el Magrib — los de al-Andalus, excepto los militares, han desaparecido casi por completo —, cuya ornamentación quedó reducida a esquemas esenciales sobre amplios fondos desnudos, demuestran que los dirigentes almohades, en su ardor de neófitos, rompieron deliberadamente con los cauces anteriores de la decoración arquitectónica. Así se creó, paralelamente a la corriente artística cisterciense, no un nuevo estilo, pero sí una modalidad distinta del precedente, caracterizada por la sobriedad decorativa bajo normas de elegante sencillez. Al estar estrechamente unida en los países islámicos la actividad arquitectónica al impulso dado por el príncipe y a la prosperidad de las dinastías, difundióse esa tendencia por extensas áreas del imperio, más pasajeramente, al parecer, en la España musulmana que en los dominios africanos.

Las dos tendencias coincidentes en el sentido de austeridad artística, la cisterciense y la almohade, extendiéronse en la segunda mitad del siglo XII por el suelo ibérico, crisol en el que se fundieron en todo tiempo movimientos nacidos en lugares apartados. La primera, con la fundación de monasterios de esa Orden, filiales de los franceses; la segunda, impuesta desde el Magrib a al-Andalus por los primeros monarcas de la dinastía beréber. En las páginas siguientes se refieren algunos de los contactos de las fundaciones monásticas bernardas con la España almohade y su reflejo en el arte de aquéllas.

Moros al servicio de los monasterios españoles del Cister.

Un privilegio otorgado a los monjes de Bobelet (Poblet) por la cancillería de un monarca almohade innominado, pero que por la fecha del documento — 20 rabīᶜ 2° 614 (26 julio 1217) — sería Yūsuf II al-Mustanṣir billāh, hijo del derrotado en las Navas, autorizó a los rebaños del monasterio a circular libremente y usar de abrevaderos y de pastos en tierras islámicas, lo mismo en tiempos de paz que de guerra [1]. El documen-

[1] *Documento arábigo del monasterio de Poblet*, en *Memorial Histórico Español*, VI (Madrid 1853), pp. 111-119.

to, escrito en árabe en una tira de papel forrada de badana, se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Se ha supuesto que estará redactado por uno de los gobernadores de dicho soberano almohade — éste nunca pasó a la Península — más próximos a Poblet, el de Valencia y Játiva Abū ᶜAbd Allāh al-Manṣūr, o el de Murcia, Denia y territorios inmediatos Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh, primos los dos del monarca.

Si el citado documento revela un hecho de pacífica convivencia, en los que fué tan fértil la España medieval, entre gentes de distintas civilizaciones y credos religiosos, era corriente la existencia de esclavos moros en monasterios masculinos y femeninos, prisioneros de guerra muchos, y de vasallos musulmanes en los de las comarcas de Aragón y Levante, pobladas en gran parte por mudéjares, dedicados la mayoría al cultivo hortícola [1].

Esclavos, siervos y vasallos musulmanes figuran en abundantes donaciones hechas a los monasterios desde el siglo XI al XIV. Veamos algunos ejemplos alusivos a los cistercienses.

El conde Armengol de Urgel dió al citado monasterio de Poblet (Tarragona), un sarraceno de los llamados «Almaquicina», *qui permanent in Castro quod vocatur Aytona* [2]. Cuando sitiaba Peñíscola en 1225, Jaime el Conquistador entregó al abad de la misma casa monástica fray Ramón de Cervera, entre otras gracias y como premio por el auxilio que le prestó en el asedio, un sarraceno de Peñíscola llamado Alfachi Abdinobdela y otro de Cervera, de nombre Azmet [3]. Dos cautivos legaba a

[1] *Los monjes españoles en la Edad Media*, por fray Justo Pérez de Urbel, tomo segundo (Madrid 1934), pp. 462-463, 488-489, 502-503 y 508. A mediados del siglo XI, Fernando I, refiere el Silense, después de sus victorias en Portugal mandó que parte de los moros capturados fuesen muertos y parte atados con hierros para servir en las obras de las iglesias (*Crónica Silense*, edic. preparada por Francisco Santos Coco, Madrid 1919, p. 73).

[2] D. Monfar y Sors, *Historia de los Condes de Urgel*, I (Barcelona 1853), p. 430.

[3] Joaquim Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «El Conqueridor»* (Barcelona 1918), p. 56.

la obra de la iglesia del monasterio de Santas Creus (Tarragona) el año 1172 Guilabertus Anglicus [1].

Alfonso II de Aragón concedía en 1176 al monasterio bernardo de Veruela (Zaragoza) un exarico sarraceno con sus heredades, y el mismo año dos caballeros le daban un sarraceno con sus hijos e hijas, «para que sean siervos y vasallos del monasterio» [2]. Abundantes eran sus exaricos moros habitantes en el siglo XIII en diversos lugares de la comarca. Los de la villa de Magallón en el abaciazgo de fray Francisco Fulco (1265-1274), vendieron parte de las haciendas de la casa monástica sin dar «fadiga» al abad. Jaime I, por privilegio de 1271 dispuso que ni los vecinos de Borja ni los de otros lugares fueran osados de tomar a su servicio los moros del citado monasterio [3]. Don Bernardo, abad del monasterio de Santa María de Huerta (Soria), otorgó una escritura de trueque de tierras en 1203 con San Martín de Finojosa por la que se obligaba la casa religiosa a dar a éste doce sarracenos, con tres cristianos y un *barbato* (hermano converso o lego) para segar sus mieses, cavar las viñas y limpiar las acequias [4]. En el último decenio del siglo XII, reinando Alfonso VIII, la orden de Calatrava entregaba once sarracenos al monasterio cisterciense de Monsalud de Córcoles (Guadalajara), por precio de la granja de Berninches [5]. En 1171 Diego Jiménez y su mujer Guiomar, señores de los Cameros, hicieron merced al abad y comunidad del monasterio bernardo

[1] E. Morera y Llauradó, *Tarragona christiana*, I (Tarragona 1897), doc. nº XI.

[2] *España Sagrada*, L, pp. 423 y 425.

[3] Pedro Blanco Trías, S. J., *El Real Monasterio de Santa María de Veruela, 1146-1946* (Palma de Mallorca 1949), p. 91.

[4] Libro Becerro de Huerta, escrito por su abad fray Constantino Cordón (1707-1710), citado por don Enrique Aguilera y Gamboa, Marqués de Cerralbo, en *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia* en la recepción pública del Excmo. Sr. ... (Madrid 1908), p. 287.

[5] Relaciones topográficas de España, *Relaciones de los pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara*, con notas y aumentos por don Juan Catalina García, II (Memorial Histórico Español, XLII, Madrid 1903), p. 236. Copia del documento en la Colec. Salazar de la Real Academia de la Historia, I, 38.

de Quintanajuar, trasladado más tarde a Santa María de Ríoseco (Burgos), entre otros bienes, de ocho cautivos moros [1].

Súbditos moros tenía el real monasterio de Santa María de Benifazá (Castellón). Nombrado abad fray Pedro Torres en 1359, recibía juramento de vasallaje, según la ley islámica, a los moros de la Aldea [2]. Medio siglo más tarde, con motivo de una visita de Benedicto XIII — el antipapa Luna — a dicha casa monástica, entre 1408 y 1413, hizo merced a los religiosos de ocho esclavos moros para el cultivo de sus tierras [3].

Los monasterios bernardos femeninos también poseían, como se dijo, súbditos y esclavos moros. Ocho para su servicio, excusados de pecho, donaba Alfonso X en 1254 al monasterio de monjas bernardas de San Clemente de Toledo [4]. A doce «moros forros sus officiales», que nunca pecharon, moradores del de la misma orden de las Huelgas y del Hospital del Rey de Burgos, eximía Fernando IV en 1304 de todo servicio, pecho y pedido[5].

La mayoría de estos moros que vivían a la sombra de las casas españolas del Cister serían labradores, pero entre ellos no faltaban sin duda albañiles, canteros, carpinteros, alcalleres y tejedores. Alfonso VIII, tras la conquista de Ubeda, colofón de la victoria de las Navas de Tolosa en 1212, en la carta escrita al Papa para darle cuenta de ese memorable hecho de armas, dice destinar «para el servicio de los cristianos y de los monasterios que se han de reparar en la frontera» los cautivados en Ubeda [6]. Como el reinado de Alfonso VIII fué la época de máxi-

1 *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, por don Luciano Serrano, II (Madrid 1935), p. 315.

2 *Anales de Tortosa*, por Ramón O'Callaghan, III (Tortosa 1888), páginas 55-57.

3 *El Real Monasterio de Santa María de Benifazá*, por Mariano Galindo (Tortosa 1916), p. 19.

4 *Memorial Histórico Español*, I (Madrid 1851), Documentos de la época de don Alfonso el Sabio, XXII, p. 43.

5 Amancio Rodríguez López, *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, I (Burgos 1907), Colec. dip., nº 122, pp. 506-507.

6 *Memorias históricas de la vida y acciones del rey don Alonso el Noble, octavo del nombre*, recogidas por el Marqués de Mondéxar (Madrid 1783), apéndice XII, p. CI.

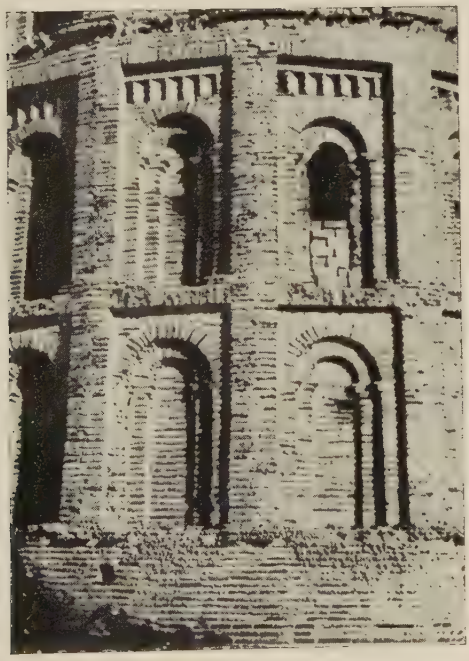
ma expansión de los cistercienses en la España cristiana y el monarca era muy devoto de los hijos de San Bernardo, bastantes de esos prisioneros irían a sus monasterios. Aunque de época tardía, no estará de más recordar que para la rápida edificación del monasterio de San Bernardo, extramuros de Valencia (San Miguel de los Reyes), consiguió del monarca el anciano abad Arnulfo, en el siglo XIV, el perdón y la libertad de muchos moros mudéjares, condenados algunos por crímenes y graves delitos, con la sola condición de trabajar en la construcción del nuevo monasterio hasta la conclusión de su fábrica [1].

Huellas de arte almohade en la arquitectura cisterciense.

Era difícil, imposible más bien, que se realizase una perfecta simbiosis entre la arquitectura cisterciense de piedra, importada de Francia, y la almohade de ladrillo, argamasa y yeso. Obras de una y otra, de gran pureza ambas, levantáronse inmediatas dentro de la clausura del monasterio bernardo de las Huelgas de Burgos. En otras ocasiones he descrito las últimas [2]; no insistiré sobre la paradoja de encontrarlas en el interior de un monasterio de hijos de San Bernardo fundado por Alfonso VIII en los años próximos a su derrota de Alarcos por los almohades (1195), antes del brillante desquite de las Navas de Tolosa (1212), y en el corazón de Castilla, donde menos parecía lógico buscarlas. Pero esa arquitectura almohade de ladrillo y argamasa de la capilla burgalesa tuvo amplia repercusión en los muchos templos mudéjares, humildes parroquias la mayoría, levantados en los reinos de Castilla y León, a norte de la línea del Tajo, por los albañiles pobladores de las morerías, iglesias cuyos escasos recursos no permitía construirlas de piedra con formas

[1] Fray Luis Fullana, *Historia de San Miguel de los Reyes* (*Bol. de la Real Acad. de la Historia*, CVI, 1935, p. 177).

[2] L. Torres Balbás, *Las yeserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos* (Al-Andalus, VIII, 1943, pp. 239-243); *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, «Ars Hispaniae», IV (Barcelona 1949), pp. 39-43, y *Artes almorávide y almohade*, «Arte y artistas» (Madrid 1955), pp. 22-23 y 43.



Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia). — Exterior de la cabecera de la iglesia y detalle del ábside central.

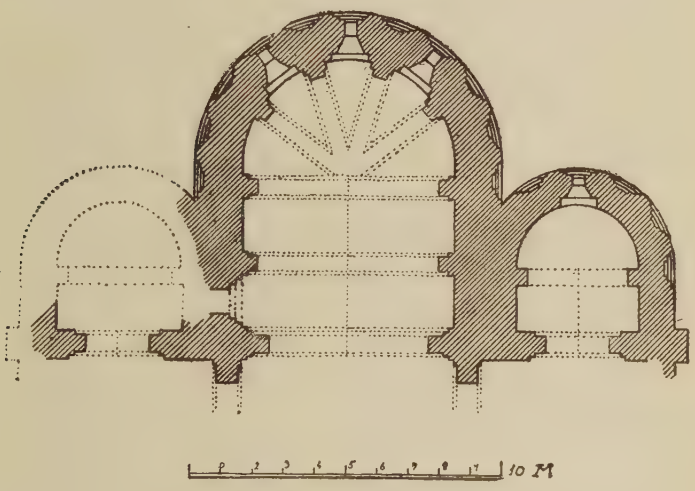
Fotos P. Eydoux.

Monasterio de Armenteira (Pontevedra). — Cúpula del crucero de la iglesia.

Foto P. Eydoux.

exóticas, románicas primero, más tarde góticas, importadas de Francia.

De piedra se levantaron casi todos los monasterios cistercienses fundados en la España cristiana en los últimos años del siglo XII y en el XIII, pero dos de ellos, por su pobreza y emplazamiento, hubieron de recurrir a la mano de obra indígena y a los materiales del país. Ambos están en la arcillosa Tierra de



Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia). — Planta de las ruinas de la iglesia.

Campos, desprovista de piedra. Son Santa María de la Vega (Palencia) y Santa María de Nogales (León). San Bernardo habría elogiado la modestia de sus fábricas, tan acordes con el espíritu cisterciense. Del primero, que fué filial del monasterio de Benavides, tan sólo se conserva parte de la cabecera, formada por tres ábsides semicirculares, mayor el central, al que cubre una bóveda apeada en cuatro robustos nervios de sección rectangular, concurrentes en la clave del arco agudo que le da ingreso. Las capillas laterales se cubrieron con bóveda de horno o cuarto de esfera. Cada una de ellas se prolonga hasta la desaparecida

nave de crucero por un tramo cubierto con bóveda de medio cañón agudo, lo mismo que el ábside central, pero en su prolongación, el tramo recto, de mayor longitud, quedó dividido en dos por un arco fajón intermedio. Exteriormente, adornan modestamente los ábsides, como en todas las iglesias mudéjares de Castilla, varias zonas de arquillos ciegos, dos en los laterales y tres en el mayor, doblados los de éste, semicirculares y de herradura, todos dentro de recuadros rectangulares. En el fondo de algunos se abren estrechas ventanas [1]. Completan la sobria decoración algunos frisos de esquinillas. Esta casa cisterciense fué fundada por don Rodrigo Rodríguez Girón, hermano de don Gonzalo, mayordomo mayor de Alfonso VIII. Asistió con éste a la batalla de las Navas y fué conde de la mitad de Carrión y de Saldaña. La escritura de donación es del año 1215; en ella se alude a la futura construción de la iglesia y dependencias monásticas. Manrique, en sus *Anales*, supone fundado el monasterio en el año anterior. La arruinada iglesia se levantaría poco después, en el segundo cuarto del siglo XIII.

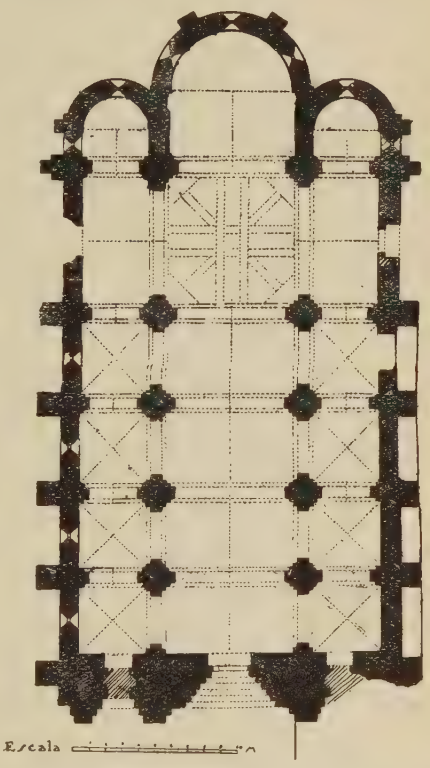
La del monasterio de Nogales, filial del de Moreruela, era también obra mudéjar de ladrillo, de mayor importancia que la palentina. Muy transformada y ruinosa convirtióse, como la de la Vega, en casa de labor cuando la exclaustración. Montones de escombros llenaban hace algunos años el interior de la de Nogales; merced a la ruina vislumbrábase, tras obras del siglo XVI y revestimientos de yeso del XVII, algo de la estructura primitiva. Su cabecera estuvo formada por cinco capillas semicirculares; las naves cubríanse con cañones agudos paralelos, sin luces directas el de la central; de las bóvedas del crucero no quedaba vestigio. Frisos de esquinillas, arquerías murales en los ábsides y crucero, arcos decrecientes, impostas de nacela, pilares esquinados, todos sus elementos arquitectónicos eran idénticos a los de Santa María de la Vega y a los de numerosos templos mudéjares de la comarca. En un bulto sepulcral que hubo en la iglesia constaba ésta como recién con-

[1] L. Torres Balbás, *Las ruinas de Santa María de la Vega (Palencia)*, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, I, Madrid 1925, pp. 317-320.

sagrada el año 1266 [1]. Las ruinas de las dos iglesias pertenecen al foco mudéjar castellano que se extiende por parte de las provincias de León, Zamora, Salamanca, Valladolid, Segovia y Avila.

En algunos otros monasterios castellanos, como el cisterciense de La Espina y el premostratense de Retuerta, ambos en la provincia de Valladolid, quedan, en las dependencias monásticas, huellas de escasa importancia de fábricas de ladrillo mudéjares.

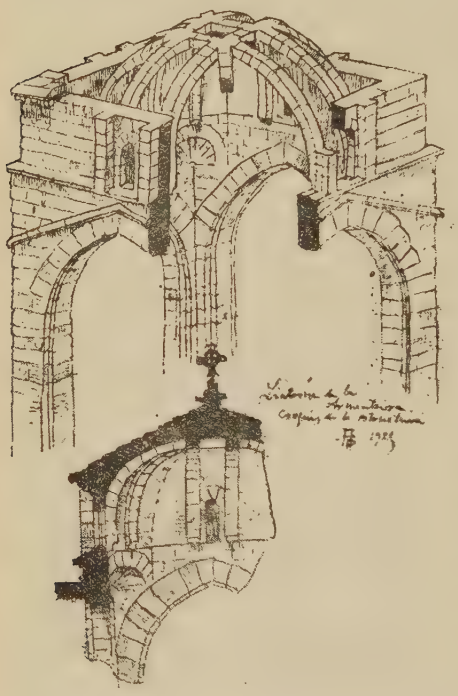
Si la existencia dentro de la clausura del monasterio de las Huelgas de Burgos de una construcción de puro estilo almohade es hecho paradójico no es menos extraño el encontrar en el tramo central de la nave de crucero de la iglesia del monasterio cisterciense de Armenteira (Pontevedra), de estructura borgoñona, muy alejada de los focos de arte islámico y mudéjar de la Península, una bóveda de nervios entrecruzados de trazado islámico. Sensiblemente esquifada, arranca sobre trompas cónicas; de su intradós resaltan dos parejas de nervios de sección rectangular, paralelos, respectivamente, a los lados del tramo. Al cruzarse, delimitan un pequeño cuadrado central; otros cua-



Monasterio de Armenteira (Pontevedra). — Planta de la iglesia.

[1] *Catálogo monumental de España, Provincia de León (1906-1908)*, por Manuel Gómez-Moreno, Texto (Madrid 1925), pp. 362-364.

tro nervios diagonales unen la clave de las trompas y los encuentros de los nervios normales. Exteriormente se acusa la cúpula por un cuerpo prismático cuadrado con una ventanita en el centro de cada frente, flanqueadas por contrafuertes. El trazado de los nervios deriva, más o menos directamente, de los de las bóvedas de la ampliación de la mezquita de Córdoba hecha por al-Ḥakam II. Semejantes son las almohades de la capilla de la Asunción, en las Huelgas de Burgos [1] y la del alminar de la Kutubiyya de Marrākuš [2]. Fué Armenteira monasterio filial, como casi todos los gallegos, de la gran abadía francesa de Claraval, en Borgoña. Una inscripción grabada en los sillares del interior de aquélla, dice que en la era 1206—año 1168—*fundata est ecclesia*, fecha, pues, de su comienzo. La construcción avanzaría lentamente: en 1199 doña Urraca Fernández dejó en su testamento donaciones para la obra — *ad opus ecclesie* — [3]. Su fundación es de 1162.



Monasterio de Armenteira (Pontevedra). — Cúpula del crucero de la iglesia.

Dibujo de Antonio Palacios.

Bóvedas del mismo tipo, construídas también de piedra, hay

[1] Torres Balbás, *Artes almorávide y almohade*, lám. 26 y p. 43.

[2] Henri Basset y Henri Terrase, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Paris 1932), pp. 177-179 y fig. 65 de la p. 176.

[3] *Galicia Histórica*, I, 1901, Santiago, doc. XX, pp. 84-89.

en algunas iglesias románicas levantadas en el último cuarto del siglo XII y en los primeros años del siguiente: sobre el tramo central de los cruceros de San Millán de Segovia y San Miguel de Almazán (Soria); en la capilla de Talavera de la catedral vieja de Salamanca; cubriendo la iglesia octogonal de Torres del Río (Navarra); en un pequeño templete dodecagonal, que hay en el centro de la iglesia, de igual planta, de la Vera Cruz de Segovia, consagrada en 1208. En rutas de la peregrinación a Santiago y en la vertiente septentrional de los Pirineos, dos iglesias románicas, Santa Cruz de Oloron y l'Hôpital Saint-Blaise, tienen asimismo sus respectivos cruceros cubiertos por cúpulas análogas [1].

No es fácil decir si estas bóvedas mudéjares de templos cristianos se inspiraron directamente en las califales del siglo X o en ejemplares almohades derivados de ellas, como los de Burgos y Marrākuš citados.

En la labra a bisel y en la plana de algunos sencillos capiteles, ménsulas y claves de bóvedas de monasterios bernardos del levante peninsular (Veruela, Fitero, Poblet, Vallbona de las Monjas y Santas Creus), se ha creído ver la mano de tallistas islámicos [2].

Técnica y temas son, efectivamente, hispanomusulmanes, lo mismo que algunas celosías y otros elementos decorativos abundantes en las catedrales de Tarragona y Lérida, muy influídas por el arte cisterciense.

Los arcos lobulados que ostentan algunas iglesias de los siglos XII y XIII en España y Francia proceden también de los de la misma forma de la arquitectura hispanoalmohade. Pero apenas aparecen en iglesias y monasterios bernardos, lo mismo que los festoneados, de claro influjo almohade, cuya complicación explica no trascendiesen a los edificios cistercienses, aunque

1 Torres Balbás, *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mujédar*, pp. 249 y 252.

2 J. Puig i Cadafach, *Els banys de Girona i la influencia moresca a Catalunya*, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, MCMXIII-XIV, a. V (Barcelona 1914), pp. 687-728; Elie Lambert, *L'art gothique en Espagne au XIIe et XIIIe siècles* (Paris 1931), pp. 113-115; Torres Balbás, *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, p. 360.

sí se emplearon en las puertas de algunas iglesias seculares de diversas regiones españolas levantadas hacia el año 1200.

Los modillones de lóbulos o de cilindros tangentes, muy abundantes en el arte románico peninsular, también se encuentran en monasterios bernardos (Huerta, Veruela, Fitero, etc.). Su falta de decoración les hacía muy aptos para éstos. Pero no hay noticia del empleo de esos modillones de piedra por la arquitectura almohade, de ladrillo. Los citados de los templos de la España cristiana llegaron sin duda a ellos desde la arquitectura califal o la mozárabe.

En resumen, las dos corrientes de austeridad artística llegadas a España en la segunda mitad del siglo XII se mantuvieron independientes. La del Cister no influyó en la almohade; de ésta pasaron a la primera algunas formas decorativas esporádicas, sin alterar su aspecto. En cambio, en la arquitectura almohade están las raíces de la mudéjar castellana, coincidentes ambas en el material y en la desnudez decorativa, impuesta a la islámica por imperativo religioso, obligada en la cristiana por escasez de recursos. El tema merece ser tratado extensamente en ocasión más oportuna.

Extinción del ascetismo artístico del siglo XII.

La repercusión que en las actividades artísticas produjeron las doctrinas de San Bernardo y de Ibn Tūmart fué bien efímera, como antes se dijo. Los últimos monarcas almohades, incompetentes o párvulos, sin la personalidad de sus antecesores, sosteniéndose precariamente entre las revueltas continuas de sus súbditos de allende y aquende el estrecho de Gibraltar, olvidaron los principios religiosos de los primeros tiempos de la dinastía. En la otra vertiente religiosa, el mismo San Bernardo sufría, cuenta Pedro el Chantre, al ver que las primitivas cabañas cubiertas de paja de sus monjes se habían ido transformando en construcciones monumentales. A partir de 1188 el Capítulo general del Cister dictó disposiciones, casi siempre incumplidas, para impedir a las abadías contraer deudas con objeto de levan-

tar edificios suntuosos. Y en el siglo XIII se construían en Francia templos bernardos que por su tamaño y rica decoración esculpida rivalizaban con las catedrales góticas, mientras en las Huelgas de Burgos yeseros moros andaluces decoraban profusamente, con temas islámicos, los muros y bóvedas del monasterio. Poco después de la muerte de San Bernardo se extinguía la repercusión artística de sus doctrinas, más fácil de mantener en la clausura y soledad monásticas de lugares apartados que entre las muchedumbres que empezaban a poblar ciudades en pleno desarrollo, centros rectores en adelante de la civilización, enriquecidos con el comercio y la industria.

Nuevos brotes del ideal ascético surgieron en los siglos siguientes en las sociedades cristiana y musulmana; ninguno, excepto en la primera el de la Reforma y Contrarreforma en el siglo XVI, alcanzó la resonancia artística de los del XII. Recordemos, por memoria y rápidamente, algunos de sus ecos en España.

Las Constituciones sinodales del arzobispado de Burgos de 1575 ordenaron «quitar los túmulos y estrados» de las iglesias, «para que no haya sepulturas más altas que el suelo. Porque parece que son hechas más por apariencia de los vivos que por provecho de los muertos» [1].

Al P. Bartolomé de Bustamante, autor de las trazas del hospital de Tavera, en Toledo, los toledanos contemporáneos lo suponían recibiendo caldas en el Purgatorio, como castigo de ser autor de una casa tan rica y costosa para pobres [2]. Por los mismos años escribía Santa Teresa (1515-1582): «¡Oh! ¡Válgame Dios! ¡Qué poco hacen estos edificios y regalos exteriores para lo interior! Por su amor os pido, hermanos y padres míos, que nunca dejéis de ir muy moderados en esto de casas grandes y suntuosas».

Arte sobrio y austero y arte rico y profuso son corrientes

1 Jerónimo de la Hoz Teja, *El solar nativo* (*Altamira*, Santander 1953, p. 75).

2 *Crónica del cardenal don Juan Tavera*, por el doctor don Pedro de Salazar y Mendoza (Toledo 1603), p. 265, citada por Miguel Herrero García, *Contribución de la literatura a la historia del arte* (Madrid 1945), p. 113.

contrapuestas y eternas entre las que fluctúa la sensibilidad humana. Parece triunfar hoy la primera en los edificios religiosos, como en toda la arquitectura contemporánea. Pero ¿se impondrá entre nosotros esa corriente, contraria al sentir del pueblo español, protagonista máximo de nuestra historia? Donde rezaron y rezan más a gusto las gentes hispánicas, donde se sienten más cerca de la divinidad es en los templos colmados de exuberantes retablos barrocos, que ocultan casi totalmente los muros, y cuyas bóvedas se cuajan con complicados ornatos. A muchos de los fieles, moradores de humildes viviendas, les parece anticipada visión paradisíaca — España, conviene repetirlo, es país de suelo pobre y modesta economía — el interior de esas iglesias, tan abundantes, cuyos adornos y tallas, en los que se prodigó el oro, brillan iluminados por gran número de lámparas. Todos hemos visto cómo en iglesias nuevas, de restringida decoración y sobrio mobiliario, se han ido acumulando poco después de su inauguración altares, retablos, cuadros, imágenes y lámparas hasta cubrir por completo y desfigurar la sobria arquitectura. El sentir popular triunfa así de un criterio artístico de minorías. — L. T. B.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

al-ᶜĀmiriyya, 17.
al-Andalus, 3, 16, 36, 46.
Alarcos, 50.
Aldea, 49.
al-Madīna al-Zāhira, 1, 15-21; al-Ḥāŷibiyya, 17; *bāb al-Fatḥ* (puerta de la Victoria), 15; *Bāll · s*, 19.
Almería, 7, 35; alcazaba, 7; iglesia de San Juan, 7; mezquita mayor, 7.
Almazán: San Miguel, 55.
Andújar, 36.
Angers, 2.
Aragón, 47.
Armenteira (monasterio de), 53, 54.
Ávila, 53.
Aytona (Castro de), 47.

Badajoz: alcazaba, 31-33.
Barcelona, 4.
Benavides (monasterio de), 51.
Berbería, 43.
Berninches (granja de), 48.
Bobastro, 29, 31.
Borgoña, 40, 54.
Borja, 48.
Bujía, 43.
Burgos, 37, 38, 55, 57; capilla de la Asunción, 54, 57; hospital del Rey, 49; monasterio de las Huelgas, 49, 50, 53.

Cairo (El): mezquita al-Azhar, 10, 13; mezquita de al-Ḥakim, 10, 12.
Cameros, 48.
Carrión, 52.
Castilla, 37, 50, 52.
Cervera, 47.
Claraval, 54.
Córdoba, 6, 7, 15, 17-20, 35, 36, 45; *al-maḥaŷŷa al-ᶜuzmà*, 23, 24; *al-Ramla*, 20; *al-zuqāq al-ḳabīr*, 20; alcázar, 5, 23, 24; arroyo Chico, 19; barrio de Santiago, 18; cuesta de la Pólvora, 18; eras de la Salud, 18; ermita de la Fuensanta, 18; huerta del Arenal, 18; *manzil Abū Badr (Alaš)*, 20, mezquita mayor, 3, 5-7, 10-14, 23-25, 27, 31, 54; Museo Arqueológico, 24-29; 33, 35, 36; puente, 24; puerta de Baeza, 18; puerta de Hierro, 20; puerta del Puente o de Alcántara, 6, 24; *rabaḍ Balāṭ Mugīṯ*, 19; *sābāṭ*, 23, 24; *Sabular*, 20.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Damasco: mezquita omeya, 9, 10, 12.
Denia, 47.

Écija: palacio de los Córdoba, hoy convento de carmelitas calzadas de las Teresas, 33.
España, 2, 4, 22, 46, 47, 50, 51, 55-58.
Espina (monasterio de la), 53.

Fez, 9, 44; mezquita Qarawiyyīn, 3, 9, 10-13, 44.
Fitero (monasterio de), 55, 56.
Francia, 50, 55, 57.
Fusṭāṭ (Viejo Cairo): mezquita de ʿAmr, 10, 13; mezquita de Ibn Ṭūlūn, 10, 12.

Gabia la Mayor, 37, 39; torre, 1.
Gibraltar, 56.
Granada, 33, 35, 37; Alhambra, 32, 33, 35, 36; Ayuntamiento, 37; barrios del Albaicín y Alcazaba, 35; casa del Chapiz, 33, 35; casa nº 14 de la calle del Horno de Oro, 34, 35; Cuarto Dorado, 32; Generalife, 32; patio de los Leones, 32; salas de las Dos Hermanas y de Abencerrajes, 32.
Guadalquivir, 6, 15, 18, 19.

l'Hôpital Saint-Blaise, 55.
Huerta (monasterio de), 56.

Ifrīqiya, 3.
Inglaterra, 42.

Játiva, 67.
Jerusalén: mezquita de al-Aqṣà, 10, 12.

León, 50, 53.
Lérida: catedral, 55.

Madīnat al-Zahrā', 6, 18, 19, 23, 44, 45.
Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 18, 29, 31, 33; Real Academia de la Historia, 47.
Magallón, 48.
Magrib, 3, 7, 36, 45, 46.
Mahdiyya, 36.
Marrākuš, 36, 43, 55; alminar, 54; Kutubiyya, 10-13; primera Kutubiyya, 11, 13.
Meca, 2.
Medina, 10.
Monsalud de Córcoles (monasterio de), 48.
Moreruela (monasterio de), 52.
Murcia, 36, 47.

Navas de Tolosa, 46, 49, 50, 52.
Niebla: puerta del Agua, 43.

Oloron: Santa Cruz, 55.

Pamplona, 16.
Peñíscola, 47.
Pirineos, 55.
Poblet (monasterio de), 46, 47, 55.

Qayrawān: mezquita mayor, 3, 8, 10, 13.
Quintanajuar (monasterio de), 49.

Rabat: mezquita, 11, 12.
Reims, 42.
Retuerta (monasterio de), 53.
Rievaulx, 42.

Salamanca, 2, 53; capilla de Talavera, 55; catedral, 2.
Saldaña, 52.
Samarra, 11; mezquita de Abū Dulaf, 9, 12; mezquita mayor, 9, 12.
San Luis: City Art Museum, 34.
Santa María de Benifazá (monasterio de), 49.
Santa María de Huerta (monasterio de), 48.

Santa María de Nogales (monasterio de), 51, 52.
Santa María de Ríoseco (monasterio de), 49.
Santa María de la Vega (monasterio de), 51, 52.
Santas Creus (monasterio de), 48, 55.
Santiago, 55.
Santos Lugares, 41.
Segovia, 53; San Millán, 53; Vera Cruz, 55.
Sevilla, 18; alcázar, 33, 34; Giralda, 24, 25; mezquita mayor; 11; Museo Arqueológico, 24, 25; salón de Embajadores, 32.
Susa: mezquita mayor, 3, 8, 9.

Tajo, 50.
Tarragona: catedral, 55.
Tárrega, 5.
Tierra de Campos, 51.
Tinmallal, 43.
Toledo, 31, 33, 34; alcázar de al-Ma'mūn, 30; capilla de Santa Catalina, 8; convento de Santa Isabel la Real, 34; hospital de Tavera, 57; mezquita, después iglesia de San Salvador, 8; Museo Arqueológico, 25, 29; Santa Fe, 30.
Torres del Río, 55.
Tremecén, 36.
Túnez: mezquita mayor al-Zaytūna, 10 13, 36.

Ubeda, 49.

Valencia, 36, 37; monasterio de San Bernardo (San Miguel de los Reyes), 50: monasterio de San Clemente 49.
Valladolid, 53.
Vallbona de las Monjas (monasterio de), 55.
Veruela (monasterio de), 48, 55, 56.

Zamora, 53.
Zaragoza, 35; cementerio de la puerta Meridional o de los Judíos *(maqbarat bāb al-Qibla)*, 4; mezquita mayor, 3, 4.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, 17.
ʿAbd al-Mu'min, 44.
ʿAbd al-Raḥmān I, 5, 6, 10, 14, 25.
ʿAbd al-Raḥmān II, 6, 14, 25.
ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 9, 17, 45.
ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo, 17, 19.
Abū ʿAbd Allāh al-Manṣūr, 47.
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh, 47.
Aelred, 42.
Alfachi Abdinobdela, 47.
Alfonso II de Aragón, 48.
Alfonso VI, 8.
Alfonso VIII, 48-50, 52.
Alfonso X, 49.
Al-Ḥakam I, 20.
Al-Ḥakam II, 6, 14, 20, 23, 27, 28, 54.
Almanzor (al-Manṣūr Abū ʿĀmir Muḥammad ibn Abī ʿĀmir), 1, 7, 14-21.
Al-Mugīra, 17.
Al-Sūra, 43.
Armengol de Urgel, 47.
Arnulfo, 50.
Averroes, 36.
Ávila (Doctor de), 38.

Ayyūb ibn ʿAbd al-ʿAzīz, 19.
Azmet, 47.

Baselga (E.), 33.
Benedicto XIII (el antipapa Luna), 49.
Bernardo (abad), 48, 50, 51.
Bernardo de Claraval (San), 40-42, 56, 57.
Bidagor (P.), 34.
Bustamante (P. Bartolomé de), 57.

Cardenal d'Angers, 2.
Carvajal (doctor), 38.
Castañeda (bachiller), 39.
Castejón, 18.
Cervera (fray Ramón de), 47.
Clemente de Alejandría, 40.
Creswell, 10.

Enrique II, 33.
Enríquez de Castilla (doña Juana), 34.

Fernando IV, 49.
Fernando el Católico, 34.
Fernández (doña Urraca), 54.
Fulco (fray Francisco), 48.

Gámir Sandoval (Alfonso), 37.
Gómez-Moreno, 35.
Guilabertus Anglicus, 48.
Guillermo, abad de Saint-Thierry, 42.
Guiomar, 48.

Ḥanaš ben ʿAbd Allāh al-Sanʿānī, 3.
Hišām (califa), 8.
Hišām II, 7, 15, 16.

Ibn al-Aṯīr, 45.
Ibn al-Munāṣif, 36.
Ibn Baškuwāl, 19.
Ibn Ḥayyān, 20.
Ibn Ḥazm, 15.
Ibn ʿIḏārī, 20.
Ibn Jaldūn, 45.
Ibn Jāqān, 16.
Ibn Rušd, 36.
Ibn Šuhayd, 17.
Ibn Tūmart, 40-41, 43-45, 56.

Jaime el Conquistador, 47, 48.
Jiménez (Diego), 48.
Juan (don), 37, 38, 39.
Juan II, 35.

Lactancio, 40.
Laguna (Pero), 39.
López Zagal (Pero), 37, 38.

Manrique, 52.
Maqqarī, 19.
Marçais (G.), 8.
Martín de Finojosa (San), 48.
Mexía (licenciado), 38.
Morales (Ambrosio de), 24.
Muḥammad, emir, 4.
Muḥammad V, 32.
Muḥammad al-Mahdī, 19.
Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim b. Saʿīd al-ʿUqbānī al-Tilimsānī, 36.
Muḥammad ibn Hišām ibn ʿAbd al-Ŷabbār, 17.
Mundir ibn Saʿīd al-Ballūṭī, 45.
Mūsà ibn Mūsà, 4.
Mūsà ibn Nuṣayr, 4.

Nuwayrī, 19.

Orígenes, 40.

Palacios (Antonio), 54.
Pedro el Chantre, 56.
Polanco (licenciado), 38.
Prieto Moreno (F.), 34.
Profeta, 4.

Reyes Católicos, 2, 35.
Riḍwān, 16.
Rodríguez Girón (don Gonzalo), 52.

Rodríguez Girón (don Rodrigo), 52.
Ruiz de Castañeda (Bartolomé), 38.

Ṣāʿid de Bagdad, 16.
Sancho Garcés II Abarca, 16.
Santa Teresa, 57.
Santiago (licenciado), 38.
Sauvaget, 10.
Simonet, 18.
Sosa (licenciatus de), 38.

T. B. (L.), 1, 21, 35, 37, 58.
Tertuliano, 40.
Torres (fray Pedro de), 49.

Yaʿqūb al-Manṣūr, 44, 45.
Yūsuf II al-Mustanṣir billāh, 46.

Ziyādat Allāh, 8.
Zuhayr, 7.

VARIEDADES

«LÍRICA ROMÁNICA» BEFORE THE ARAB CONQUEST

RECENT researches, admirably summarised and advanced by Emilio García Gómez' study *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica* [1], have ascertained the existence in Spain of a lyrical poetry in 'Romance' whose influence on Hispano-Arabic poetry can be traced back to little more than a hundred years after the Arab conquest of al-Andalus. There does not seem to be any reason to assume that this 'Romance' lyrics was a novel development when it began to attract the attention of the Arab minstrels. On the contrary, one cannot fail to be impressed by the consolidation of motif and tone and the diversification of form that had already been achieved when the Arabs became interested in transferring and adapting the tradition to their own literature. It may therefore be legitimate to suggest that future research be designed to uncover the growth of that 'Romance' poetry itself.

That Spanish poetry, Spanish song (and Spanish dancing) cultivated a style of their own, marking them off from the fashions current in the culture area with which the Iberian Peninsula was then politically integrated, has of course long been realised from references in Latin authors of the first century A. D. [2]. Needless to say, it

1 Paper prepared for the Twelfth Convegno Volta of the Accademia Nazionale dei Lincei, Rome 1956. [Véase supra, pp. 303-338.— *N. de la R.*]

2 Cf. for convenience, Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, XIV, 460, for *cantica Gaditana* and the like, with quotations from Martial, Juvenal and Pliny; F. Cumont, 'Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville', *Syria*, VIII (1927), 330-341, has demonstrated the continued vitality in Spain of the Phoenician-Carthaginian Adonis litanies at the end of the third century A. D.

is not here intended to postulate direct connections of that Hispano-Latin poetry with the 'Romance' lyrics of the Arab period as this would imply the comparison of a literature textually unknown with one known but partially and, in a sense, indirectly. It may, however, be useful to insist that the character *sui generis* which the 'Spanish' songs of the first century A. D. doubtless possessed is likely to have been moulded under the impact of 'Oriental' influences — the history of the culture area and the *niyāḥāt* discussed by Cumont would seem to give this view a degree of certainty beyond that of a mere working hypothesis. Equally if not more important is the fact — not hitherto considered as far as this writer is aware — that 'Oriental', and in this particular case presumably North African influences on a 'Romance' speaking Spanish-Cristian audience can, at least in one specific instance, be traced a few decades before the end of Visigoth rule.

Saint Valerius *(ca.* 630-695), by birth a member of the Visigoth nobility of Asturia, describes in his *Narrationes* — celebrated as one of the few autobiographies of the early Middle Ages this incident [1]. Upon completion of a new church the *Eigenkirchenherren* ordained to it a second presbyter, junior to Valerius in ecclesiastical seniority, in the person of a certain Iustus, 'falsely so called' as the badly provoked saint observes in his report. This malefactor *(nequissimus vir)* of unprepossessing appearance was pitch-black, 'of the barbarous nation of the Ethiopians'. Besides, he was a *joculator* [2], an itinerant minstrel who had made his reputation by singing gay lays to the luth. The context makes it obvious — Valerius mentions the *lascivia* accompanying those festive occasions — that what Iustus offered his audience were love songs. Valerius makes it appear that it was his art which won him his patrons' favor and to which he owe, in the last resort, his ordination. In a not entirely convincing manner Valerius goes on to describe the mounting tension between himself and

[1] Migne, *Patrologia Latina*, LXXXVII, 439-447, esp. ch. 33-34, on coll. 443-444; Saint Valerius and his autobiography has been studied at some length by G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, II/2 (Frankfurt/M., 1955), 317-342; our episode is discussed on pp. 336-337.

[2] The text does not actually use the expression *joculator* but mentions, col. 443B, his *ioci hilaritatem*, his scurrility and his musical art on the luth.

his fellow presbyter, which to believe Valerius came to a head in an attempt by Iustus to assassinate him in church. What became of Iustus after the failure of his assault on Valerius we are, unfortunately, not told. On the other hand, we do lean that Iustus was given to singing not only erotic but also ecstatic songs which Valerius characterises as 'savage incantations' [1] and which the curious presbyter accompanied with an excited dance ending only when he collapsed unconscious.

The combination of erotic minstrely (in the tradition of Gades?) with survivals of an orgiastic cult as late as the last third of the seventh century deserves notice. It is probably correct to label the songs of Iustus (who may not have been as singular a figure as he appears from the scarcity of our sources and the bias of Saint Valerius) the earliest concrete evidence of 'Oriental' poetry and singing in Spain; the very success with which the priestly *joculator* met testifies to the strong appeal of this alien artistic strain; more important still, his success would be difficult to understand unless one assumes that he used the local *patois* or a language closely akin to it. The conclusion is hardly avoidable the 'Romance' in or resembling what the Arabs were later to describe as the *ṭarīqat al-Naṣārà* [2] antedates the arrival of the Arabs on the Peninsula by some time. For there is nothing in the narrative of the injured saint which would suggest that Iustus was the first *joculator* of this kind.

G. E. von Grunebaum.

University of Chicago, U. S. A.

1 Or *niyāḥāt?*; col. 444B Iustus is shown *nefaria cantilena mortiferae ballimatiae dira carmina canens.*

2 Cf. García Gómez, *op. cit.*, p. 8.

UNA «PRE-MUWAŠŠAḤA» ATRIBUÍDA A ABŪ NUWĀS

Los eruditos opuestos a la tesis del origen español de la *muwaššaḥa* [1], o aquellos otros que, aún no contrariándola abiertamente (ya que en su favor militan testimonios muy abundantes de los mismos orientales), intentan al menos aguarla o paliarla, se basan en varios argumentos, de los cuales el más importante es acaso un poema del famosísimo poeta oriental de la segunda mitad del siglo VIII y comienzos del IX, Abū Nuwās.

No vamos a ocuparnos de las opiniones que quedan por completo fuera de la teoría de Ribera sobre la lírica medieval, sino sólo de las que mezclan dicho argumento con la teoría en cuestión. La más importante es la de A. R. Nykl, que ya se expresó en ese sentido en *El Cancionero de Aben Guzmán*, Madrid 1933, p. xxv, y ha insistido luego en su *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, p. 269: «In the latter's *dīwān* [el de Abū Nuwās] there are certain compositions in short verse in *hazaǧ* and *ramal* [2], on which Muqaddam ibn Muʿāfā al-Qabrī might have elaborated, without any necessity of seeking models in a *poesía andaluza romanceada*».

De Nykl el aserto pasó a Menéndez Pidal, quien — sin tomar partido y con atenuaciones — lo cita en *Poesía árabe y poesía euro-*

[1] Cf. la nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la muwaššaḥa* (que es mía, aunque apareció anónima), en Al-Andalus, II [1934], pp. 215-222, aunque ha de ser rectificada en varios puntos, a base de trabajos posteriores, y sobre todo completada conforme a Al-Andalus, XIII [1948], pp. 28-31.

[2] Si con estos metros alude a la poesía que vamos a editar y traducir, y que es la única que cita expresamente y de la que copia y traduce tres versos, no es exacto, porque, como veremos, está en *basīṭ*. En realidad, sin embargo, no dice cuál sea el metro de la poesía.

pea (*Bulletin Hispanique*, XL [1938], p. 349). Y de rebote el tema llega incluso a G. E. von Grunebaum, quien en un estudio reciente [1] afirma: «It is possible, but by no means certain, that the so-called *musammaṭ* harks back to the pre-Islamic period; we know, on the other hand, that Abū Nuwās (d. 810) experimented by that form... [2] Around A. D. 900, the Andalusian Muqaddam b. Muʿāfā al-Qabrī developed this skeleton into what came to be known as the *muwashshah(a)*, a strophic structure which in the course of time was to admit of many variations...»

Desde los descubrimientos (a partir de 1948) de las *jarŷas* mozárabes, el problema ha cambiado de aspecto. A este cambio aludo en un estudio que se publica en este mismo fascículo de AL-ANDALUS [3]. La hipótesis de Ribera ha dejado de serlo para convertirse en realidad, aunque en la feliz trasmutación se haya reducido de volumen. Hoy sabemos que la base de la *muwaššaḥa* es, en efecto, una «poesía andaluza romanceada»; pero sabemos también que esta «poesía andaluza romanceada» se limita a la *jarŷa*. Por consiguiente, como digo en mi mencionado estudio, «la arquitectura estrófica del poema que a la *jarŷa* encuadra puede ser en principio (ni afirmamos ni negamos) de origen puramente árabe y provenir del *tasmīṭ*. El poema es un centauro: es una mezcla, una fusión. El elemento indígena español se refugia en la *jarŷa*, mientras el resto de la *muwaššaḥa* está en árabe clásico puro... incluso con *iʿrāb* o sintaxis desinencial, y embutido de los mismos tópicos que en la poesía árabe clásica son frecuentes» [4].

[1] *Arabic Poetics*, en *Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1955), pp. 27-46. El pasaje que citamos está en la p. 34.

[2] He aquí el esquema que de la forma en cuestión da Grunebaum:

a a
b b
b b
a
c c
c c
a

[3] Pp. 303-338: *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica*. (Constituye mi ponencia al XII° Convegno Volta, Roma-Florencia 1956.)

[4] P. 315.

En cualquier caso, es interesante analizar el poema de Abū Nuwās y vamos a proceder a hacerlo, editándolo, traduciéndolo y comentándolo brevemente.

Conozco del poema sólo dos versiones, aunque seguramente ha de haber más: la del *Dīwān Abī Nuwās*, en la ed. Muṣṭafà al-Bābī al-Ḥalabī (Cairo, Ḥamīdiyya, 1322 h.), p. 332, y la de los *Aḫbār Abī Nuwās* de Ibn Manẓūr al-Miṣrī, II, ed. al-Maʿārif (Bagdad 1952), pp. 67-68 (aquí la poesía lleva el título, sin duda postizo: *muwaššaḥa*). La primera versión tiene 14 versos; la segunda, sólo 9 (faltan los versos n°s 2, 4, 10, 12 y 13). Tomamos como base la primera y damos las variantes de los versos comunes:

1	سلاف دن	كشمس دجن	كدمع جفن	كخمر عدن
2	طبيخ شمس	كلون ورس	ربيب فرس	حليف سجن
3	رأيت علجا	بباطرنجى	لها ترجى [1]	فلم يثن
4	حتى تبدت	وقد تصدت	لنا وملت	حلول دن
5	فاحت بريح	كريح شيح	يوم صبوح	وغيم دجن
6	يسقيك [2] ساق	على اشتياق	الى التلاق [3]	بماء مزن
7	يدير طرفا	يعير حتفا	اذا تكفى	من التثني
8	على غناء	وصوت ناء [4]	دواء داء	من التجني
9	ولثم خد	كطعم قند	لذات قد	وهي تغني
10	غناء بذل [5]	وضرب طبل	وحسن شكل	وخبث جني

[1] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: توجى.

[2] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: بسيفك.

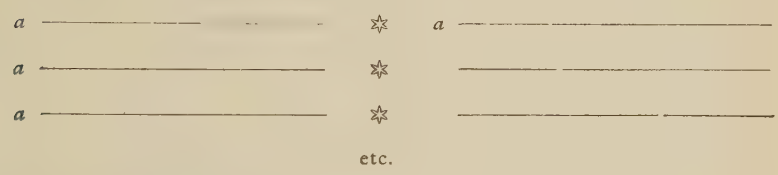
[3] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: تلاق.

[4] Según Ibn Manẓūr. En la ed. Cairo: نائي.

[5] Este verso está sólo en Cairo que tiene la lección: غنى بدل, para mí incomprensible. La corrección, puramente conjetural, es mía.

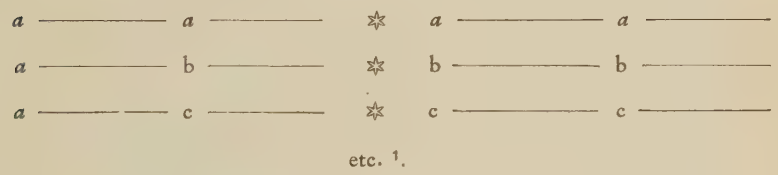
11 يا من لحاني على زماني اللهو شأني فلا تلمني
12 أطلت عذلا فلا تقل لا يريد إلا م السلو عني
13 أسخنت عينا تراك زينا فأين أين م الفرار مني
14 هتكت ستري فباح سري وعيل صبري بطول حزني

La poesía está en metro *basīṭ*, y se trata de un ejemplo de *tasmīṭ:* cada hemistiquio queda partido en dos por una rima interna. El esquema:



etc.

queda transformado en:



etc. [1].

Que yo sepa, esta poesía no ha sido estudiada más que por A. R. Nykl, quien no parece haber conocido más que la edición de El Cairo y que inserta en transcripción y traduce los versos 3, 6 y 4 (por este orden) en su *Hispano-Arabic Poetry*, p. 269.

A continuación doy enfrentadas una transcripción en letras latinas de la poesía vocalizada, para que se den cuenta de su estructura los no arabistas, y una traducción en calco rítmico. Ni en una ni otra faltan determinadas inseguridades, que en la versión se explican, ade-

[1] Véase, sobre la técnica del *tasmīṭ*, mi artículo *Dos notas de poesía comparada*, en AL-ANDALUS, VI [1941], pp 401-410, sobre todo las pp. 401-403.

más, por las exigencias de la forma poética española, a pesar de que ésta ha quedado reducida a transformar la rima común árabe en asonancia, suprimiendo las rimas internas de los esticos, que sólo se equiparan a los árabes en el ritmo y en el número de sílabas. En nota damos algunas observaciones que han parecido útiles sobre el poema y sobre la transcripción y versión de tres de sus versos por Nykl.

1	1
Sulāfu danni ka-šamsi daŷni, ka-damᶜi ŷafni, *ka-jamri ᶜAdni,*	¡Vino de jarro, sol entre nubes, gotas de llanto, *celeste* [1] *néctar,*
2	2
ṭabīju šamsi ka-lawni warsi, rabību Fursi, *ḥalīfu siŷni.*	caldo de soles color de cúrcuma, entre prisiones *hijo de persas!* [2]
3	3
Ra'aytu ᶜilŷā bi-Bāṭurunŷà la-hā taraŷŷà *fa-lam yuṭanni,*	Sé de un cristiano de Bāṭurunŷà [3], que sin mezclarlo *posar lo deja* [4],

[1] ᶜ*Adn* es el Edén o paraíso terrenal.

[2] «Entre prisiones» porque está embotellado; «hijo de persas», porque procedería de viñas de ese país.

[3] Según Yāqūt, *Muᶜŷam al-buldān*, s. v., Bāṭurunŷà es un pueblo cerca de al-Qufṣ en las cercanías de Bagdad, y cita como autoridad un verso de Abū Nuwās, que no es éste. — Habla el poeta de un cristiano, porque éstos eran los que vendían vino o tenían tabernas a las que se iba a beberlo.

[4] Éste es el primero de los tres versos traducidos por Nykl, que lee en el último estico *wa-lam* en vez de *fa-lam*. Esto no tiene la menor importancia. Más grave es que se fía de que la ed. Cairo tiene *tawaŷŷà* (*taraŷŷà* en Ibn Manẓūr). La traducción que con grandes reservas propone, con una sugestión para

4	4
ḥattà tabaddat	hasta que surge [1]
wa-qad taṣaddat	para buscarnos
la-nā, wa-mallat	— harto de cárcel —
ḫulūla danni.	*de la botella.*
5	5
Fāḥat bi-rīḥi	Olor exhala
ka-rīḥi šīḥi,	como de ajenjo,
yawma ṣabūḥi	si al alba bebes
wa-gaymi daŷni.	*bajo la niebla,*
6	6
Yasqī-ka sāqi,	y arde en deseos
ʿalà štiyāqi	de ir a juntarse
ilà t-talāqī	con agua, cuando
bi-mā'i muzni,	*lo sirve en rueda* [2]

el último estico del Dr. ʿUmar Farrūj, es: «I saw a Christian / In Baṭurunğā / Whose feet became tired, because of wine, / And he could not stand up again». Esta traducción es insostenible. Creo que la que doy, sin ser segura, es más plausible: 'el cristiano ha esperado al vino (lo ha dejado añejarse) y no lo ha segundado (no lo ha mezclado con otro)'.

[1] Este es el último de los tres versos traducidos por Nykl, que lo pone — no sé por qué — detrás del 6. Este primer estico aparece traducido: «Until it (=wine) became dispersed». Pero es evidente que *tabaddat* no es la V[a] forma de BDD = dispersar (que sería *tabaddadat*).

[2] Este es el segundo de los tres versos traducidos por Nykl, cuya versión es: «The cupbearer by his pouring / Increased my desire / To a speedy meeting / Of the 'water of the cloud'». Pero, en primer lugar, ha corregido mal el absurdo بسيفك de la ed. Cairo en بسفك (la verdadera lección es la de Ibn Manẓūr: يسقيك), En segundo término, la buena lección es اشتياق y no اشتياقي como lee Nykl. Esta falsa lectura le ha hecho suponer que es el poeta quien desea reunirse con «agua de la nube» (¿quién es en la mente de Nykl? ¿acaso una mujer?). Creo que la recta interpretación consiste en que es el vino el que desea ir a juntarse con el agua. Los árabes, en efecto, bebían a veces el vino puro *(ṣirf)*, pero generalmente lo cortaban o mezclaban con agua. — Hay otra variante sin la menor importancia: la ed. Cairo dice تلاق donde Ibn Manẓūr dice التلاق. — El últi-

7	7
yudīru ṭarfā	quien, si se cansa
yuᶜīru ḥatfā,	de ser esquivo,
iḏā takaffà	lanza miradas
mina t-taṭannī,	*que muerte asestan,*
8	8
ᶜalà ginā'i	entre canciones
wa-ṣawti nā'i,	acentos trémulos
dawā'i dā'ī	que al alma curan
mina t-taŷannī,	*de tristes penas,*
9	9
wa-laṭmi jaddi	y en la mejilla
ka-ṭaᶜmi qandi	besos de azúcar
li-ḏāti qaddi,	a una muchacha
wa-hī tuganní	*grácil que, mientras*
10	10
ginā'a baḏli,	su atabal toca,
wa-ḍarbi ṭabli,	canta con gracia [1],
wa-ḥusni šikli,	sutil malicia
wa-jubṭi ŷinní:	*y hermosa escuela:*
11	11
«Yā man laḥā-nī	«¿Por qué me injurias,
»ᶜalà zamānī!	»si éste es mi sino?
»Al-lahwu ša'nī,	»Mi oficio es éste.
»*fa-lā talum-nī.*	»*Reten la lengua,*

mo verso de nuestra versión en la estrofa 6 y toda la 7 se refieren al copero, con arreglo a los tópicos conocidos.

[1] El primer estico de esta estrofa 10, que sólo trae la ed. Cairo, es para mí incomprensible y no ajustado a la métrica: غنى بدل. No sé si ha de corregirse ni cómo. Me inclinaría a leer, sin certeza: غناء بذل.

12	12
»Aṭalta ᶜaḏlā	»pues asaz hablas
»fa-lā taqul: 'Lā	»y, si olvidarte
»yurīdu illā	»dices que quiero,
»*s-suluwwa ᶜannī*'.	»*no es bien que mientas*.
13	13
»Asjanta ᶜaynā	»¿Por qué me huyes?
»tarā-ka zaynā,	»¿Por qué estos ojos,
»fa-ayna, aynā	»que en ti se gozan,
»*l-firāra minnī?*	»*con llanto anegas?*
14	14
»Hatakta sitrī,	»Me deshonraste.
»fa-bāḥa sirrī,	»Cundió mi oprobio.
»wa-ᶜīla ṣabrī	»Cargar no puedo
»*bi-ṭūli ḥuznī*».	»*con tanta pena*».

Con arreglo a los cánones de la prosodia clásica, en el primer verso riman entre sí los dos hemistiquios, y esa misma rima es la de las otras dos divisiones internas. El primer verso (que se convierte en primera estrofa) tiene, pues, el esquema *a a a a*, mientras los demás versos se convierten cada uno en una estrofa, hasta 14, del tipo: b b b *a*, c c c *a*, d d d *a*, etc. Todos los esticos resultan pentasílabos. La semejanza con una *muwaššaḥa* (en este caso *aqraᶜ* = 'acéfala', sin preludio o *maṭlaᶜ*) es bastante notable.

Pero lo más notable de todo es que las semejanzas no se reducen a la métrica. Diríase que en las estrofas 9 y 10 tenemos una especie de prefiguración del *tambīd* (o estrofa de transición a la *jarŷa*), incluso con el verbo de introducción del estilo directo (en este caso: *tugannī*), tal como lo exige la preceptiva de Ibn Sanā' al-Mulk [1]. Por otra parte, las estrofas 11 a 14 serían una especie de *jarŷa*, demasiado larga—es cierto—; no coincidente, como en las *muwaššaḥas*, con

1 Cf. mi estudio *La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica*, en este mismo vol. de Al-Andalus, XXI [1956], p. 313-314.

los versos de rima común (que en este caso sería uno solo), y escrita en árabe clásico, no en dialectal; pero sí, como hemos dicho, en estilo directo, con tema parecido al de bastantes *jarŷas*, y, para colmo — cosa rara en un poema de Abū Nuwās, en el que predomina el amor homosexual —, puesta en los labios de una muchacha, que responde al tipo de la primitiva cantora bagdadí, tan bien retratada, por ejemplo, en el *Kitāb al-muwaššà* de al-Waššā'.

Se puede hablar, en efecto, de una verdadera *pre-muwaššaḥa* de Abū Nuwās. Todo ello, claro es, a base de que el poema sea auténtico, pues sabido es que el *dīwān* del gran bagdadí no ha sido desgraciadamente hasta ahora sometido a una depuración crítica, y que en él ha de haber mucho de espurio. Por mi parte debo, sin embargo, decir que, salvo esta reserva, no puedo alegar ningún argumento personal contra la autenticidad de la composición.

Emilio García Gómez.

PRÉSTAMOS POÉTICOS EN AL-ANDALUS

Al estudiar la transmisión cultural del Oriente árabe a la Península Ibérica, el investigador siente, en principio, la necesidad de conocer claramente cuáles fueron los manantiales y los cauces por los que aquella cultura desembocó en al-Andalus. Para ello habrá de prestar mucha atención a la personalidad de cada uno de los sabios, eruditos y viajeros que, al correr del tiempo, dedicaron su esfuerzo y sabiduría a esta labor. Y, por otra parte, le será preciso andar por variados caminos, según la rama científica de que se trate, para llegar a comprender cuáles fueron las ideas, los autores y las obras orientales que más influyeron en el pensamiento andaluz.

Para conseguir estos fines, en lo que al ámbito de la Poesía toca, será necesario, pues, compulsar cuidadosamente los datos que se refieren al hecho material del acarreo, pero también habrá que ir poniendo al descubierto los préstamos ideológicos tomados por los andaluces y expresados en las formas métricas árabes trasplantadas a España. Apurando el tema, se podría llegar por esta vía hasta aislar lo que con voz propia suena en los poemas hispano-árabes, aunque una labor tal, difícil de realizar, exige primero desbrozar el camino con previos trabajos monográficos. Pero en un examen, por superficial que sea, de la poesía de que tratamos, no es difícil topar con infinitos de estos préstamos de la poesía oriental incrustados en los poemas españoles. Se dan los fenómenos propios de todos los trasplantes culturales.

En primer lugar, en al-Andalus — aparte la adopción de los medios formales de expresión — gravita la poesía oriental con todo el enorme peso de sus tópicos: las alusiones al desierto; los topónimos de Arabia, de Siria o del ʿIrāq; la atribución de cualidades y virtudes propias de los antiguos beduínos; la estilización de la belleza femeni-

na y las imágenes correspondientes a cada una de las partes de su cuerpo; las circunstancias, personajes y situaciones que concurren y se pintan en torno al amor y los amantes; y, en fin, otros mil lugares comunes más, los encontraremos incesantemente repetidos en la poesía andaluza hasta los últimos días de su historia.

Separar estos tópicos, a medida que vamos leyendo los poemas hispano-árabes, no es cosa difícil porque todos, por repetidos, son de sobra conocidos. Pero es preciso ir más allá. Hay que descubrir otros préstamos que caen fuera de los tópicos y que, por el contrario, son a veces imágenes sutiles o ideas delicadas y selectas, que han sido calcadas y reproducidas por los poetas españoles, tomándolas de otras obras maestras de Oriente. Esta será una labor de fría investigación, una labor nada poética, si se quiere, pero que es necesario siempre realizar si se quiere conocer con certeza cuánto hay de original en una cultura o en una civilización.

Ofrecemos, en las breves notas que siguen, algunos ejemplos de esa apropiación de ideas o imágenes que tan corriente fué entre los escritores de aquellos tiempos. Hay que advertir que, en ocasiones, son los propios antólogos o comentaristas árabes los que nos ayudan a establecer la relación o dependencia entre unos y otros autores.

Muy conocida es una breve pieza poética compuesta por Saʿīd ben Ŷūdī, dedicada a la cantora Ŷayḥān, de la que se enamoró sin haberla visto nunca, simplemente porque la oyó cantar [1]:

Al oírte, el alma se me escapa del cuerpo,
y mi corazón se consume en dolorosa tristeza.

He dado mi espíritu a Ŷayḥān y a su recuerdo,
aunque nunca la vi, ni me vió ella a mí tampoco.

Yo me considero ante su nombre, con los ojos en lágrimas,
como un monje que reza ante una imagen.

[1] Ibn al-Abbār *Ḥulla*, (Dozy, *Notices...*), p. 86. Fueron traducidos por Dozy en su *Histoire des musulmans d'Espagne* (ed. Lévi-Provençal, II, p. 36). Nykl los traduce también en *Hispano-Arabic Poetry*, p 30.

Esta poesía, desde Schack y Dozy acá, se ha considerado digna de un trovador provenzal. Pues bien, el último verso que, como ya señaló Nykl, recuerda tan vivamente aquel de Bécquer

... como se adora a Dios ante su altar...

ha sido compuesto tomando la idea de este otro de ʿUmar ben Abī Rabīʿa [1]:

¿Quién querrá decirle a Zoraya
que soy incapaz de expresarle mi amor?

Es como una perla escondida, y en sus mejillas
se remansa el agua de la belleza juvenil.

Me dicen: «¿La amas?». — Contesto: «Más de lo que supone
el número de las arenas, de los guijarros y del polvo».

Es como una imagen esculpida en el altar
ante la que está rezando un monje.

Ibn Faraŷ de Jaén, el autor del *Libro de los Huertos,* tiene unos versos en los que proclama la castidad como característica acusada de su temperamento amoroso: es la conocida actitud del poeta ʿuḏrī. Y esta castidad la mantiene incluso durante el sueño, cuando se le aparece la sombra de la persona amada [2]:

¿A cuál de los dos manifestaré mi gratitud,
a la visión nocturna de mi amada o al sueño que la produce?

Su imagen viene a mí y aviva mi esperanza,
pero soy casto y no consumo mi deseo.

No hay culpa para el que peca en sueños, pero yo
hasta en sueños me retengo en castidad, según mi costumbre.

1 Ŷ. Kanʿān, *Al-adab al-ʿarabiyya wa-ta'rīju-hā*, Beyrut 1931, p. 173.

2 Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 89; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 296 y 452; Ḍabbī, *Bugya*, nº 331; Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 5.

La idea, no cabe duda, está tomada del siguiente verso de Mutanabbī [1]:

Él retira la mano de la ropa de su amada,
aun cuando podría tocarla,
y se rebela contra el deseo carnal
cuando, dormido, se le aparece su imagen.

El visir Muṣḥafī, primer ministro del reino bajo al-Ḥakam II, y que tan malaventuradamente acabó bajo Almanzor, compuso abundantes poesías báquicas, entre las cuales figura ésta [2]:

Es un vino amarillo que luce en la jarra;
cuando entra en el cuerpo, serpea como una culebra.

El tiempo se burló de su belleza y él se hurtó a sus miradas
envolviéndose en una cumplida túnica de luz;

así queda oculto a los que lo beben:
se diría que éstos se sacian en un vaso vacío.

Esta idea, en la que la claridad y luminosidad del vino hace aparecer al vaso como si estuviera vacío, se encuentra repetidamente en los poetas orientales. Dice Buḥturī [3]:

El color del vino enmascara al cristal
y parece sostenerse en la mano por sí sólo, sin vaso.

Y al-Nāŷim [4]:

Es un vino claro como los rayos del sol,
o como un espejismo que aparece con una tenue imagen.

Cuando te lo dan a beber, alegre, no sabes
si te dan un vino sin vaso, o un vaso sin vino.

1 Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 6.
2 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 144; Maqqarī, *Analectes*, I, 390; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 272 (trad. Fagnan, I, 423); Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 5.
3 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 131.
4 Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 130.

Al propio Almanzor se atribuye un poema de *fajr* en el que dice [1]:

Yo me he arrojado al horror de todos los peligros,
y me he aventurado como cuadra a un hombre noble,

sin tener más amigos que un corazón valeroso,
una recia lanza y una aguda y pulida espada.

Pronto salta a la vista que el autor tuvo aquí presente el undécimo verso de la *Lāmiyyat al-ᶜarab*, de Šanfarà:

Sólo llevo tres amigos: un corazón valeroso,
una aguda espada blanca y un potente arco amarillo.

Encontrábase un día Almanzor en Armillāṭ, y un poeta de su corte, llamado ᶜAbd al-Malik ben Nufayl, le escribió un poema elogioso en el que intercalaba los siguientes versos descriptivos de la primavera [2]:

Lloran los cielos sobre las colinas,
y en ellas sonríen bocas con hermosísimas perlas.

La primavera regala el agua de su cielo,
y el suelo se viste con los más floridos colores.

Mientras llora, los lomos de la tierra se ríen
mostrando flores de blancura deslumbrante.

Esta representación de la primavera, con sus lluvias que son un llanto del cielo, y que fecundan la tierra que sonríe con sus flores, fué tan frecuente en las *nawriyyāt* que se convirtió en tópico. También de ella encontramos numerosos precedentes en los poemas orientales. Véase por ejemplo éste que Ṯaᶜālibī atribuye a Ibn al-Muᶜtazz [3]:

1 Maqqarī, *Analectes*, I, 260 (cf. 264); Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 152; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, I, p. 293.

2 Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badiᶜ*, p. 13.

3 Cf. Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XI, 267.

¿No ves la tierra verdeante que te regala sus flores,
y cuyas desnudeces se visten con las plantas?

Por una parte, los cielos lloran,
y, por otra, la primavera sonríe.

El *šarīf* al-Ṭalīq, el «Amnistiado», excelente poeta que vivió también en la época de Almanzor, incluye, en una de sus más perfectas qaṣīdas, un pasaje báquico del que son los dos versos siguientes [1]:

Salía el sol del vino. La mano del copero cortés
era el oriente, y el occidente la boca de mi amada.

Cuando se ocultaba en el delicioso ocaso de sus labios
dejaba un rosado crepúsculo en su mejilla.

Ha tomado la imagen de esta composición de Ibn al-Rūmī [2]:

Es un vino que cuando mi amigo lo bebe
temo que se queme por el brillo que despide.

Aunque jure que el sol no se pone en su boca,
lo desmiente el crepúsculo que surge en su rostro.

Y muy próximo a ellos se encuentra otro poeta español, al-Ramādī, en este verso [3]:

Apareció una luna [mujer] llevando un sol [vino] . . .
que se ponía en su boca,
pero después surgía en sus mejillas.

Abū ᶜĀmir ben Šuhayd, poeta cordobés muy conocido y uno de los de mayor originalidad de la España musulmana, dice en una poesía ditirámbica, dirigiéndose al personaje elogiado [4]:

[1] La traducción de estos dos versos es de García Gómez, en *Cincó Poetas Musulmanes*, p. 81.
[2] Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, IV, p. 130
[3] Ibn Saᶜīd al-Magribī, *Mugrib*, p. 393.
[4] Ibn Diḥya, *Muṭrib*, p. 161.

Las aves carniceras saben que tus caballeros
cuando encuentran la caza que persiguen, son fieras.

Vuelan sobre ti, hambrientas, pero tus armas
las hacen volver ahitas a sus nidos.

Esta idea de las aves rapaces que se sacian con los cadáveres del enemigo, ha sido muy repetida también por los orientales: se encuentra ya en al-Nābiga al-Ḏubyānī y después en Abū Nuwās, Muslim ben al-Walīd, Abū Tammām y Abū Marwān ben Abī-l-Ŷanūb. Véase un pasaje de este último, que formaba parte de una qaṣīda en elogio del califa al-Muʿtaṣim de Bagdad [1].

No se sacian las aves más que en las batallas que da el califa,
y dondequiera que él va, ellas van tras él en bandadas,
porque saben que en todos los combates
sólo envaina la espada después de hacer una espantosa mortandad.

De Ibn Sāra de Santarén, poeta también conocido, se conservan algunas piececillas en las que describe frutos diversos. Véase ésta, sobre el naranjo [2]:

Veo que el naranjo nos muestra sus frutos que parecen lágrimas coloreadas de rojo por los tormentos del amor.

Pelotas de cornalina en ramas de topacio, en las manos del céfiro hay mazos para golpearlas.

Y compárese con esta otra de Ibn al-Muʿtazz [3]:

Parecen, en sus ramas, las naranjas,
— hechas de oro puro, sin mezcla —,

pelotas que los mazos lanzaron al viento
y quedaron, sin caer, colgadas en el aire.

1 Ibn Diḥya, *Mutrib*, p. 161.

2 La traducción de estos dos versos es de García Gómez, en el *Libro de las Banderas de los Campeones*, de Ibn Saʿīd al-Magribī, nº 74.

3 Nawāŷī, *Ḥalbat al-kumayt*, p. 265.

Examinemos esta otra composición del mismo autor, sobre la berenjena [1]:

> Es un fruto redondeado, de agradable gusto, alimentado por agua abundante en todos los jardines.
>
> Ceñido por el caparazón de su pecíolo parece un corazón de cordero entre las garras de un buitre.

Ibn Saᶜīd, que nos ha conservado este fragmento, nos dice que estos versos fueron compuestos sobre una idea cuyo inventor fué Ibn al-Muᶜtazz. No he podido encontrar, entre las poesías de este último, los versos que pudieron servir al poeta de Santarén para tomar la idea, pero al-Nawāŷī, en su *Kitāb Ḥalbat al-kumayt,* inserta el fragmento siguiente, del que no da nombre de autor, pero que es sin duda el precedente a que alude Ibn Saᶜīd [2]:

> Es un huerto de berenjenas, de acabada hermosura,
> con un aspecto que desafía a cualquier otro semejante.
>
> Aparecen en sus pecíolos, como si fueran
> corazones de gacelas entre las garras de buitres.

Elías Terés.

[1] Traducida por García Gómez en el *Libro de las Banderas de los Campeones,* nº 75.

[2] Nawāŷī, *Ḥalbat al-kumayt,* pp. 268-269.

«REHAMITAL MEZUMEL» — «VÁLOR»

Todavía existen en Granada y su provincia numerosos topónimos de origen árabe, muchos de los cuales he estudiado en trabajos anteriores. La mayoría son deformaciones de voces árabes, las más de ellas del árabe granadino; otros reflejan la transcripción árabe de nombres ibéricos, latinos o mozárabes, y, por último, hay formas híbridas de una voz árabe con otra que no lo es.

Casi todos los topónimos de origen árabe, por haber pasado oralmente a nuestra lengua, denuncian particularidades fonéticas del árabe granadino, o incluso voces propias de este dialecto y extrañas, por tanto, al árabe clásico. Generalmente, el topónimo está constituído por un solo vocablo y, a lo más, por dos en *iḍāfa*, si se trata de un sustantivo y su complemento, como sucede con *Bibarrambla* y *Bibataubín*, aún vigentes en Granada; designaciones que reflejan fonéticamente el árabe granadino, pero que se ajustan a la sintaxis del árabe clásico.

Hay, sin embargo, un topónimo curioso en que se refleja la sintaxis vulgar del árabe granadino: En el barrio del *Partal* (topónimo también de origen árabe) del pueblo alpujarreño de Válor existe un molino harinero llamado hoy del *Mezumel*. Es lo que queda de la expresión *Rehamital Mezumel*, por la que era conocido tal lugar en el siglo XVI y puede que algunos después. En efecto, en el Libro de los Habices de las Alpujarras, que se conserva en la Curia de Granada, y en los correspondientes a la parroquia del citado pueblo, se lee al número 133: «Rehamital Mezumel, un molino en Valor, de moler trigo, que pertenece a los habices de Haratalwazir, barrio del Partal».

Pues bien: *Rehamital Mezumel* es, fonética, morfológica y sintácticamente, árabe dialectal granadino. Su transcripción árabe sería

رحى متى المزومل, «molino harinero de la acémila». La primera palabra española contiene tres árabes: *reḥà, mità* y *al*. La inicial es la pronunciación granadina de la voz clásica *raḥā;* la siguiente, una preposición totalmente vulgar y ajena al árabe clásico; la última, el artículo árabe. En cuanto a *mezumel,* es forma granadina, de significado análogo — y derivada de la misma raíz — que la voz clásica *zāmila*, «bestia de carga» (de donde la castellana *acémila*). La registra Pedro de Alcalá sub «cavallo arrocinado». En la frase *reḥà mità-l-mezumel,* el complemento del nombre no se une a su sujeto por *iḍāfa,* como ocurriría de ser una expresión literaria, sino por medio de la preposición *metà,* como sólo consiente la lengua vulgar.

No sé si ya se ha dicho que el actual topónimo *Válor* es también de origen árabe. Al menos no lo da como tal don Miguel Asín en su *Contribución a la toponimia árabe de España*, y ni siquiera lo registra entre los de probable origen arábigo. Tampoco lo cita Steiger en su *Fonética del hispanoárabe.*

No he hallado su original, pero sí su derivado patronímico, en un documento arábigogranadino: el pliego particional de la sucesión de Fāṭima bint Ibrāhīm al-Layṭī, suscrito el 27 muḥarram 873 = 17 agosto 1468; documento que forma parte del archivo de la Universidad de Granada y en el cual aparece citado un tal *al-Ballūrī* (el de Válor), como propietario de un predio lindante con otro que forma parte de los bienes que integran la mentada sucesión.

Los diccionarios árabes registran la voz *ballūr,* con la significación de 'cristal de roca', alternando con *bullār* y *billār,* de más frecuente uso y que algunos lexicólogos suponen préstamo del nombre griego del 'berilo'. En árabe granadino y con la significación de «Beril, piedra preciosa», se usó el término *bullār*, según atestigua Pedro de Alcalá; pero que también se usó *ballūr* lo prueba el arabismo «abalorio».

Por otra parte, como en la toponimia granadina aparece con frecuencia el sufijo átono *-or* integrando topónimos de origen preárabe (Huétor, Yátor, Gádor), cabe pensar en una derivación de la raíz latina *vall* o, en todo caso, en que la dislocación del acento en el actual *Válor* obedezca a un proceso de contaminación.

Luis Seco de Lucena.

PROCESIÓN DEL CORPUS CHRISTI EN ʿAYN KĀREM (1870)

HASTA la guerra mundial de 1914-1918 las manifestaciones públicas del culto cristiano eran imposibles en Palestina, parte integrante entonces del imperio turco. Cuando en 1873, por ejemplo, poco después del caso a que se refieren estas líneas, pensaron los franciscanos de Belén hacer la procesión de Rogaciones, saliendo de la iglesia de la Natividad a la plaza que se extiende ante su entrada, el custodio de Tierra Santa, Serafín Milani, comunicaba al guardián del convento, en carta de 18 de mayo de dicho año, la orden terminante de no hacerla; pues el gobernador de Jerusalén, Nasīf Bajá, «se oponía absolutamente a cualquier procesión externa, por ser *contraria a la voluntad imperial*» [1].

Sin embargo, en los lugares de reducido vecindario hubo alguna rarísima excepción al entredicho general, debido a circunstancias especiales, sobre todo a la buena armonía entre cristianos y musulmanes. Tal fué en 1870 el caso del pueblo de ʿAyn Kārem, lugar tradicional del nacimiento del Bautista, a unos siete kilómetros al suroeste de Jerusalén. Aunque sus habitantes eran [2] en gran mayoría musulmanes, las relaciones entre el mujtār o alcalde musulmán y el mujtār católico, lo mismo que entre los notables de una y otra «nación», eran entonces excelentes.

1 *Libro de memorias* del archivo de Belén, p. 71.

2 Desde el principio de la guerra arabo-judía — mayo de 1948 — los habitantes de ʿAyn Kārem, unos dos mil entre cristianos y musulmanes, huyeron en masa, temiendo se repitiese entre ellos el caso reciente de Dayr Yāsīn, pueblo vecino al suyo, donde la mayor parte de los habitantes fueron bárbaramente asesinados por los judíos. Desde entonces, ʿAyn Kārem es enteramente judía, excepto los franciscanos, las religiosas de Sión, la pequeña colonia rusa y tres o cuatro viejecitas de la antigua y floreciente parroquia latina.

Por aquellos días no había en ʿAyn Kārem más comunidades religiosas que la numerosa de los franciscanos de Tierra Santa, en el gran convento de San Juan Bautista, y la de las religiosas de Sión, establecidas allí en 1860. Los franciscanos se hallan en ʿAyn Kārem desde el siglo XVII. En el tiempo del suceso que referimos tenían una parroquia latina próspera y numerosa, con su escuela parroquial, y en el convento se preparaban para la carrera sacerdotal jóvenes indígenas y europeos, con buen profesorado [1].

Desde el establecimiento definitivo de los franciscanos en ʿAyn Kārem, en 1674, el superior de este convento ha sido siempre español: práctica constante confirmada solemnemente por la constitución de Benedicto XIV *In supremo* de 7 de enero de 1746 [2]. También los párrocos han sido en su mayoría españoles, lo mismo que los religiosos que componen la comunidad, y a España se debe la fábrica del convento y sus varias reparaciones y mejoras.

Era entonces superior del convento un religioso de mucha experiencia y gran virtud, llamado Agustín Menéndez Puerta, quien se hallaba en Tierra Santa desde el año 1857 y allí murió santamente el 12 de abril de 1880, a los setenta y cuatro años de edad. Elegido guardián el 19 de octubre de 1868 ocupó aquel cargo hasta el 25 de octubre de 1870. Con su carácter, bueno y conciliador, supo ganarse el aprecio y simpatía de los musulmanes, sobre todo de las autoridades, de las que obtuvo fácilmente autorización para organizar la procesión solemne del Corpus Christi, en 1870, que tuvo lugar el 19 de junio, domingo *infra octavam* de dicha festividad. Ayudado del párroco, padre Domingo Ávila, de los maestros de la escuela y de algunas señoritas de la parroquia, la procesión fué preparada con todo el entusiasmo que inspira la fe en uno de los mayores misterios del cristianismo y en vista de un hecho tan insólito como el de recorrer triunfalmente con el Santísimo las calles principales del barrio musulmán.

He aquí cómo describe la procesión un testigo de vista de mayor excepción, el famoso judío convertido Marie-Alphonse Ratisbonne: «Les RR. Pères Franciscains, s'étant préalablement assurés des dispo-

[1] A. Arce, *Una fiesta de familia en ʿAyn Kārem*, en *Tierra Santa*, 23 (1948), 138-42.

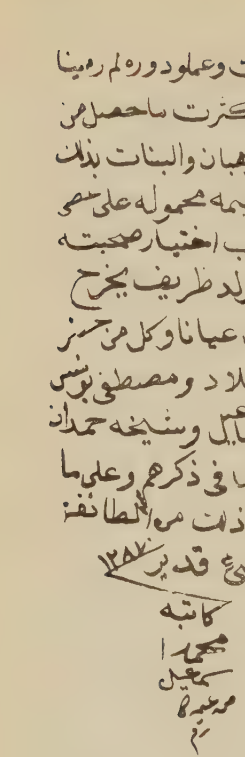
[2] En S. J. Saller, *Discoveries at St. John's, ʿEin Karim, 1941-1942* (Jerusalem 1946), 47-9, la lista de los superiores.

sitions des musulmans et des cheiks du village, ont organisé á Saint-Jean une magnifique procession. Nos Sœurs et nos enfants avaient été conviées. Le cortège a défilé en bon ordre, au milieu du respect général et de l'admiration des infidèles. Les Pères ont demandé de faire circuler la procession dans nos jardins, et nous avons dressé à la hâte un reposoir, où Notre Seigneur a daigné s'arrêter quelques instants pour nous bénir. Plusieurs musulmans disent avoir vu un bel enfant, au lieu de l'Ostensoir, entre les bras du vénérable religieux qui portait le Très Saint Sacrement» [1].

En la Biblioteca del convento del Salvador, en Jerusalén, se conserva un documento original en árabe, redactado por uno de los musulmanes del lugar, Muḥammad Ismāʿīl, quien refiere el hecho con encantadora sencillez. Su contenido no es enteramente desconocido; pues el *Almanacco di Terra Santa*, XIX (1940), 48, publicó una traducción italiana que F. Cangioli, O. F. M., reprodujo en su obrita *Il santuario e il convento di San Giovanni in ʿAin-Karem* (s. l. n. a. [Jerusalén 1947]), 74-5; pero en ambas publicaciones se da la fecha del documento errada: 21 de junio, en vez de 21 de julio, por haber leído equivocadamente el traductor «rabīʿ al-awwal» (= primero), en lugar de «rabīʿ ṯānī» (= segundo).

A continuación reproduzco el texto original árabe, que mide 175/180 mm., en una hoja de 255/192 mm., hasta ahora nunca publicado, y una nueva traducción literal lo más exacta posible.

1 *Annales de la Mission de N.-D. de Sion en Terre Sainte* (Marseille 1895), n. 70, mars 1895, pp. 6-7. El venerable religioso que llevaba la Custodia era el ya conocido guardián del convento franciscano. He querido reproducir este texto en su lengua original, por ser rarísima la revista de los *Annales* en que apareció.



TRADUCCIÓN

«Cuando el párroco, juntamente con los religiosos y las niñas de las religiosas, apareció con estandartes, hicieron una procesión, semejante a la cual no hemos visto en el tiempo de nuestra vida: procesión que fué solemne [1], por la gran alegría que produjo, por lo que acudió mucho pueblo para verla; y cuando los religiosos y las niñas aparecieron por la puerta del convento, conocido en el pueblo de ʿAyn Kārem, apareció con ellos un palio [2], sostenido por varas como de oro, y de lo mismo parecía también aquél. Y bajo el palio estaba un religioso anciano que llevaba consigo algo parecido a un grande espejo. Y en las manos de este religioso era llevado un hermoso niño, de cuyo rostro salían rayos que deslumbraban a los que le miraban. Yo he visto esto con mis ojos, lo mismo que cuantos se hallaban

1 Literalmente *famosa, célebre.*

2 En árabe *jayma*, tienda, pabellón, baldaquín.

presentes. Y de los que se hallaron presentes y lo vieron, son: ʿUṯmān Muḥammad, y ʿĀlī Jallād, y Muṣṭafà Yūnus, y Aḥmad Mannūn. Y de las mujeres: Ṣafiyya Ḥusayn, y Qahāwī Ismāʿīl, y Šayja Ḥamdān, y Ṣabḥa Ṣāliḥ. Y hubo otros que estuvieron presentes, pero para ser breves sólo hemos mencionado éstos. Hemos escrito según lo que hemos visto, con nuestra propia escritura, para que lo sepan los que no lo han visto, tanto de la comunidad latina como otros. En todo caso, Dios es todopoderoso. El 21 de rābiʿ ṯānī de 1287 [21 de julio de 1870]. «Escrito por Muḥammad Ismāʿīl, de ʿAyn Kārem».

Este documento es una buena prueba del cambio operado en los habitantes musulmanes de ʿAyn Kārem, que con el nombre de magribíes o mograbinos aparecen en toda la historia franciscana de Tierra Santa, molestando tiránicamente a los pacíficos moradores de la *Casa de Zacarías* (Luc. 1, 40), patria del Precursor.

P. A. Arce, O. F. M.

Jerusalem, 28-VIII-1956.

UNA BIBLIOGRAFÍA DE LA HISTORIA DE LAS CIENCIAS MATEMÁTICAS Y ASTRONÓMICAS ENTRE LOS ÁRABES (AÑOS 1942 - 1956) *

He aquí las abreviaciones empleadas:

AAA = The American Anthropological Association;
AIEO = Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger;
AIHS = Archives Internationales d'Histoire des Sciences;
BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia;
CSIC = Consejo Superior de Investigaciones Científicas;
JA = Journal Asiatique;
JAOS = Journal of the American Oriental Society;
PIB = Pontificium Institutum Biblicum;
RAAD = Revista de la Academia Árabe de Damasco (en árabe);
RIEI = Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid; textos en árabe y en castellano);
RIMA = Revista del Instituto de Manuscritos Árabes (en árabe).

1. George Sarton: *La bibliographie de l'Histoire des Sciences.* — AIHS 32 (1953) 395-419.

2. Ŷamīl Ṣāliḥa: *Taʿrīb al-iṣṭilāḥāt al-ʿilmiyya.* — RAAD, 28 (1953) 18-27.
Ref. «Arabica» 1 (1954) 238.

3. De Lacy O'Leary: *How Greek science passed to the Arabs.* — London 1948, 166 p. in 8°
Rec. AIHS n° 28 (1949) 945.

* [Publicamos en este número, a título de ensayo, la presente bibliografía razonada sobre uno de los aspectos de la cultura árabe. Si el intento tiene éxito, procuraremos continuarlo, ampliarlo a otros campos y mejorarlo en fascículos sucesivos. — *N. de la R.*]

4. Moritz Steinschneider: *Die europaeischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts.* Graz [2] 1956.

Reproducción mecánica de la primera edición aparecida en las «Sitz. der Kais. Akad. der Wissenschaften» de Viena (1904-5).

5. Ramón Menéndez Pidal: *España y la introducción de la Ciencia árabe en Occidente.* — BIEI, 3 (1955) 13-34.

Texto anotado de una conferencia.

6. José M. Millás Valllicrosa: *La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII.* — «Cuadernos de Historia Mundial» 2 (1954) 395-428.

Historia del movimiento de traducciones desde sus inicios en el siglo X (Ripoll) hasta fines de la Edad Media, tratando de los núcleos de traductores más importantes.

7. José M. Millás Vallicrosa: *Sobre la valoración de la ciencia arábigo española de fines del siglo X y principios del XI.* — Al-Andalus 12 (1947) 199-210.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 194.

8. José M. Millás Vallicrosa: *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la Ciencia a Europa a través de España.* — Barcelona 1943, 60 p.

Ref. «Hespéris» 42 (1955) 600.

9. José M. Millás Vallicrosa: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo.* — Madrid 1942, 371 p.

10. José Augusto Sánchez Pérez: *La Ciencia árabe en la Edad Media.* — Instituto de Estudios Africanos. Madrid 1954, 164 p.

Breves indicaciones biográficas sobre los distintos autores, seguidas de un análisis de las principales aportaciones de los árabes a la Ciencia.

11. Karl Garbers: *La matemática y la astronomía en la Edad Media Islámica.* — Colección de Historia, Filosofía y Metodología Matemática I. CSIC. Publicaciones del Instituto «Jorge Juan» de Matemáticas. Madrid 1954, 41 p. Traducción del alemán por Guillermo Sans Huelin.

Publicación de una conferencia. Errores de transcripción. Exposición correcta por lo general. Bibliografía apropiada al caso. En apéndice, referencia a las figuras intercaladas en el texto.

12. G. Sarton: *Arabic scientific literature*. — En «Ignace Goldziher Memorial Volume» 1 (1948) 55-72.

Ref. «Isis» 41 (1950) 386.

13. Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb: *Alʿināya bi-l-kutub waŷamʿihā fī Ifriqiyya al-Tūnisiyya (min al-qarn al-ṯāliṯ ilà l-jāmis li-l-hiŷra.* — RIMA 1, nº 1 (1955) 72-90.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

14. Jacinto Bosch Vilá: *El Oriente árabe en el desarrollo de la cultura de la Marca Superior.* — Instituto de Estudios Islámicos. Madrid 1954, 55 p.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 377.

15. Bayard Dodge: *The subjects and titles of books written during the first four Centuries of Islam.* — «Islamic Culture» 28, nº 4 (1954) 525-540.

Intento de trazar la actividad intelectual de los cuatro primeros siglos de la hégira a base de los datos dados por el *Fihrist*.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 371.

16. ʿUmar A. Farrūj: *ʿAbqariyyat al-ʿarab fī-l-ʿilm wa-l-falsafa.* — 1952, 176 p.

17. Omar A. Farrukh: *The Arab genius in science and philosophy.* Translated from the Arabic by John B. Hardie (American Council of Learned Societies, Near Eastern Translation Program nº 10). — Washington 1954, 161 p.

Traducción de la obra nº 16.

18. H. Z. Ulken: *La pensée de l'Islam.* — Traducción francesa de G. Dubois, M. Bilen y Z. Ulken, 1953, 656 p.

Ref. Cat. Brill 334, nº 60.

19. H. J. J. Winter: *Eastern Science. An outline of its Scope and contribution.* — John Murray. London 1952, vii + 114 p.

Rec. BO 9 (1952) 178.

20. *Studies in Islamic Cultural History* edited by G. E. von Grunebaum, with contributions by Werner Caskel, Hans Joachim Kissling, Bertold Spuler, G. E. von Grunebaum. — «The American Anthropological Association» 56, nº 2, parte 2, memoria nº 76 (abril 1954), x + 60 p.

21. G. E. von Grunebaum: *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition* (A. A. A. Memoir nº 81). Comparati-

ve studies of cultures and civilizations, nº 4. Editors: Robert Redfield, Milton Singer. — «American Anthropologist» 57 (1955), XV + 260 p.

Rec. «Isis» 47 (1956) 299.

22. S. D. GOITEIN: *Jews and Arabs: Their contacts throught the ages.* — Schocken Books Inc. 1955, XIV + 258 p.

Rec. AL-ANDALUS 20 (1955) 467-469.

23. ABDUR RAHMAN KHAN: *Some important scientific discoveries expected to result from a more critical study of the works of Mediaeval Arab Scientists.* — «Hyderabad Academy Studies», nº 12.

Reproducción de la comunicación hecha en el XXII C. I. de Orientalistas, 1951, pp. 70-74. Intento de esbozar un programa de trabajo en el campo de la Historia de la Ciencia árabe.

24. QADRĪ ḤĀFIẒ ṬŪQĀN: *Al-nazʿa al-ʿilmiyya fī al-turāṯ al-ʿarabī.* — RIEI 3 (1955) 77-96 (texto árabe).

25. E. LÉVI-PROVENÇAL: *Al-šarq al-islāmī wa-l-ḥaḍārat al-ʿarabiyya al-andalusiyya.* — Tetuán 1951.

26. JULIO COLA ALBERICH: *El Congreso de Córdoba y la Ciencia musulmana.* — «Mauritania» 1 diciembre 1944.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 187.

27. JULIO COLA ALBERICH: *Un aspecto de la ciencia hispanoárabe.* — «Mauritania» (1945) 207-208.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 188.

28. FRANZ ROSENTHAL: *The technique and approach of Muslim scholarship.* — «Analecta Orientalia» 24. PIB. Roma 1947, 74 p.

Rec. JA 237 (1949) 174-175.

29. G. DE REPARAZ: *Les sciences géographiques et astronomiques au XIVᵉ siècle dans le Nord-Est de la Peninsule Ibérique et leur origine.* — AIHS 27 (1948) 434-465.

30. A. SUHEYLUNVER: *Quelques nouveaux exemples du service rendu par les Artoukides de l'empire Seldjuḳ à l'Histoire des Sciences.* — AIHS, nº 27 (1948) 585-588.

31. QADRĪ ṬŪQĀN: *Turāṯ al-ʿarab al-ʿilmī fī al-riyāḍiyyāt wa-l falaḳ.* — El Cairo 1948, 267 p.

Rec. AIHS, nº 28 (1949), 966.

32. AḤMAD AMĪN: *Ẓuhr al-Islām.* — Vol. II. El Cairo 1953, 286 p.

Ref. «Arabica» 1 (1954) 245.

33. AḤMAD AMĪN: *Ẓuhr al-Islām.* — Vol. III. El Cairo 1953, 338 p. + 2 mapas.

Estudio sobre la vida intelectual de al-Andalus. — Rec. «Arabica» 1 (1954) 373, firmada por E. Lévi-Provençal, muy desfavorable.

34. ABDULHAK ADNAN: *La Science chez les Turks ottomans.* — Maisonneuve. Paris 1939, 174 p.

Rec. AIHS, n° 29 (1950).

35. M. VINTEJOUX: *Le miracle arabe.* — Paris 1950, 205 p.

Rec. AIHS 30 (1951) 999.

36. H. J. J. WINTER: *Formative influences in Islamic Science.* — AIHS, n° 32 (1953) 171 192.

37. G. SARTON: *Arabic science and learning in the fifteenth century. Their decadence and fall.* — En «Homenaje a Millás Vallicrosa» 2 (1956) 303-324.

En cierto modo constituye un apéndice a su monumental *Introtuction to the History of Science.* Contiene un esbozo de la actividad científica de la época, una enumeración de los autores árabes publicados en los incunables y consideraciones sobre las causas del hundimiento de la ciencia árabe.

38. W. HARTNER: *Les aspects de l'essor et du déclin scientifique dans l'Islam.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

El resumen de esta conferencia no fué entregado a tiempo por el autor para ser facilitado, con antelación, a los congresistas. Creemos que aparecerá en «Studia Islamica». Visión matizada del problema, con introducción de nuevos considerandos muy dignos de ser tenidos en cuenta.

39. J. REY PASTOR Y J. BABINI: *Historia de la Matemática.* — Buenos Aires 1951.

El mejor manual, en español, sobre el tema. Amplia bibliografía. Referencia y análisis de los principales problemas técnicos planteados o resueltos por los árabes.

40. GINO LORIA: *Storia delle Matematiche dall'alba della civiltà al secolo XIX.* — Milano 1950, 975 p.

Rec. AIHS 32 (1953) 325.

41. RAYMOND CLARE ARCHIBALD: *Outline of the History of*

Mathematics. — «The American Mathematical Monthly» 56 (1949) 114 p.

Rec. AIHS 28 (1949) 1178.

42. A. P. Yuchkevitch: *Sur certaines particularités du développement des mathématiques arabes.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Interesantísima comunicación elaborada sobre las traducciones de que disponemos de los principales textos matemáticos árabes. «Les réalisations les plus remarquables de l'arithmétique arabe furent la création du système sexagésimal absolu, entiers et fractions, la mise au point de l'extraction des racines avec un exposant quelconque, le large développement et l'extrême exactitude des calculs approximatifs. Le développement du calcul mena à une généralisation de la notion du nombre. Pour la première fois dans les sciences arabes apparaissent l'algèbre et la trigonométrie comme telles. De nombreux problèmes de géométrie sont exprimés à l'aide d'equations; on crée une méthode itérative de la résolution numérique d'une équation cubique à trois membres appliquée à l'établissement de tables trigonométriques d'une grande exactitude. Les progrès les plus marquants dans cette direction... furent atteints par l'école de Samarcand dans la première moitié du XVe siècle».

43. H. P. J. Renaud: *Notes critiques d'histoire des sciences chez les Musulmans. IV: Sur un passage d'Ibn Khaldun relatif à l'histoire des Mathématiques.* — «Hespéris» 31 (1944) 35-47.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 195.

44. Solomon Gandz: *The origin and development of the quadratic equations in Babylonian, Greek and early Arabic algebra.* — «Osiris» 3 (1937) 405-457.

45. G. G. N. Wright: *The writing of Arabic numerals.* — 1952, 424 p.

Ref. Cat. Brill 308, 279.

46. Rida A. K. Irani: *Arabic numeral forms.* — «Centaurus» 4 (1955) 1-12.

Ref. «Isis» 47 (1956) 301.

47. P. Luckey: *Die Ausziehung der n-ten Wurzel und der binomische Lehrsatz in der islamischen Mathematik.* — «Mathematische Annalen» 120 (1948) 217-274.

Ref. «Isis» 40 (1949) 161.

48. QADRĪ ḤĀFIẒ ṬŪQĀN: *Al-ᶜarab wa-l handasa al-mustawiya*. — RAAD 30 (1955) 203-210.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 383.

49. O. NEUGEBAUER: *The astronomical origin of the theory of conic sections*. — «Proc. of the Am. Phil. Soc.» 92 (1948) 136-138.

Rec. «Isis» 40 (1949) 125.

50. MARSHALL CLAGETT: *A medieval Latin translation of a short Arabic text on the hyperbola*. — «Osiris» 11 (1954) 359-385.

Ref. «Isis» 47 (1956) 295.

51. G. ABETTI: *Storia dell'Astronomia*. — Florencia 1949, XII + 370 p.

52. GIORGIO ABEITI: *The history of Astronomy*. — New York 1952, XIV + 338 p.

Rec. AIHS, nº 32 (1953) 115.

53. PETER DOIG: *A concise History of Astronomy*. — London 1950, XI + 320 p.

Rec. AIHS, nº 29 (1950) 941.

54. P. HUMBERT: *Histoire des decouvertes astronomiques*. — Paris 1948, 272 p.

Rec. AIHS, nº 29 (1950) 941.

55. F. J. CARMODY: *Arabic astronomical and astrological sciences in Latin translation*. — University of California Press. Berkeley and Los Angeles 1956, 193 p.

56. VINCENT MONTEIL: *Notes sur la toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les maures*. — «Hespéris» 35 (1949) 189-219.

57. ᶜABBĀS AL-AZZAWI: *Ta'rīj ᶜilm al-falak fi-l-ᶜIrāq wa-ᶜalāqātuhu bi-l-aqṭār al islāmiyya wa-l-ᶜarabiyya (656 / 1258-1335 / 1917)*.—RAAD 28 (1953) 79-95, 257-269, 420-442; 29 (1954) 89-103.

Ref. «Arabica» 1 (1954) 254; 2 (1955) 262.

58. G. D. MAMEDBEILI: *L'osservatorio di Maraga e l'osservatorio di Pechino del XIII secolo*. — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Los astrónomos de Marāga tuvieron relaciones con los de Pekín. Esto explica la similitud de los instrumentos de ambos. Los de Pekín aún se conservan. En Marāga trabajó el astrónomo chino Fao Mun-ci,

al cual se deben las nociones sobre el calendario chino, incluídas en las Zīŷ al-iljānī.

59. W. Hartner: *The astronomical instruments of Cha-ma-luting their identification, and their relations to the instruments of the observatory of Maragha.* — «Isis» 41 (1950) 184-194.

60. *Ancien instruments in Peking.* — «Discovery» septiembre 1956.

61. M. Destombes: *Globes célestes orientaux du Moyen Age.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956.

Lista de diez globos fechados entre 1080 y 1426, seguida de otra, suplementaria, de 26 catálogos de estrellas (n° 1 Catálogo de Tolomeo; n° 26 de Uluk Bak).

62. Henri Michel: *Traité de l'astrolabe.* — Préface de Ernst Esclangon. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique. P. Gauthier-Villars, VIII + 202 p. + 24 láms.

Ref. «Hespéris» 42 (1955) 600; Rec. AIHS 30, (1951) 767.

63. P. H. Van Cittert: *Astrolabes.* — Leiden 1954, 50 p. + 27 láms.

Rec. AIHS, n° 34 (1955) 189.

64. J. Derek Price: *An international checklist of astrolabes.* — AIHS, n°s 32-33 (1955) 243-263, 363-381; 34 (1955) 232-249; 263.

Catálogo sumario, pero exhaustivo, de todos los astrolabios de los que tiene noticia el autor.

65. K. A. C. Creswell: *A bibliography of Islamic astrolabes.* — «Bull. of the Fac. of Arts» Universidad Fu'ad I. El Cairo, diciembre 1947, pp. 1-15.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 36.

66. A. Mayer: *Location of Islamic astrolabes.* — «Isis» 47 (1956) 60.

Pide informes sobre 23 astrolabios, cuadrantes o indicadores de alquibla árabes, cuyo paradero se desconoce.

67. Salvador García Franco: *Los astrolabios de la Real Academia de la Historia.* — BRAH 136 (1956) 297-311; 6 láms.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

68. Juan Vernet Ginés: *Dos instrumentos astronómicos de Alcazarquivir.* — Al-Andalus 18 (1953) 445-449.

Descripción de un cuadrante y de un astrolabio. Rec. «Arabica» 1 (1954) 379.

69. Emmanuel Poulle: *L'astrolabe médiéval d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale.* — «Bibl. de l'Ecole des Chartes» 112 (1954) 81-103.

Estudio de la introducción del astrolabio en Europa a partir de al-Andalus.

70. Juan J. de Orús: *Un cuadrante solar de la Alcazaba de Almería.* — En «Homenaje a Millás Vallicrosa» 2 (1956) 131-132.

Por medio del cálculo deduce que el cuadrante fué construído entre las postrimerías del siglo X y los principios del XI.

71. A. Suheyl Unver: *Surs le cadrans solaires horizontaux et verticaux en Turquie.* — AIHS 33 (1954) 254-266. [El mismo trabajo fué leído en el VII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias. Cf. Actas 6 (1953) 639-647.]

Ref. «Isis» 47 (1956) 301.

72. J. M. Millás Vallicrosa: *Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del Cuadrante «sennero».* — Al-Andalus 21 (1956) 59-92.

73. J. M. Millás Vallicrosa: *Un nuevo manuscrito astronómico alfonsí.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia.

La comunicación se basa en el trabajo anterior.

74. D. J. Price: *Mecanismos de relojería anteriores a los relojes.* — Sin lugar ni fecha.

Texto ilustrado de la conferencia dada el 5 de octubre de 1955 por D. J. P. en una asamblea conjunta del British Horological Institute y de la Antiquarian Horological Society. Referencias e iconografía de los astrolabios árabes de engranaje.

75. Joseph Needham, Wang Ling & Derek J. Price: *Chinese astronomical Clockwork.* — «Nature» 177 (1956) 600-602.

Es posible que en la época mogola el reloj de agua chino pasase por intermedio del Islām, a Occidente.

76. Henri Michel: *Les tubes optiques avant le télescope.* — «Ciel et Terre» (Ixelles) 70 (1954) 3-12.

Ref. «Isis» 47 (1956) 296.

77. J. Vernet y J. J. de Orús: *Transformación de coordenadas astronómicas entre los árabes.* — «Gaceta Matemática» 2, nº 3 (1950).

78. H. P. J. Renaud: *Notes critiques d'histoire des sciences chez les Musulmans: V. Sur les lunes du Ramadan.* — «Hespéris» 31 (1945) 51-68.

Ref. «Hespéris» 38 (1951) 196.

79. E. S. Kennedy: *Parallax theory in Islamic astronomy.* — «Isis» 47 (1956) 33-53.

80. E. S. Kennedy: *An Islamic computer for planetary latitudes.* — JAOS 71 (1951) 13-21.

Rec. «Isis» 43 (1952) 135.

81. W. Hartner: *Le problème de la planète Kaïd.* — Paris 1955.

82. E. S. Kennedy: *A survey of Islamic astronomical tables.* — «Transactions of the American Philosophical Society». New Series 46 part. 2 (1956) 123-177.

Obra importantísima. Contiene: enumeración de tablas conocidas (manuscritas, publicadas y algunas otras de las que tenemos referencias); estudios de los elementos comunes a todas las tablas. Análisis de las doce principales. Visión de conjunto de la evolución de la astronomía árabe.

83. J. M. Millás Valicrosa: *La transmisión del almanaque desde Oriente a Occidente.* — AIHS, nº 30 (1951) 874-878.

84. W. E. Van Wijk: *Un comput de la fin du douzième siècle.* — AIHS, nº 30 (1951) 867-873.

85. A. Benhamouda: *Les noms arabes des étoiles.* — AIEO Alger (1951) 76-210.

86. J. García Campos: *De toponimia arábigo-estelar.* — Instituto de Estudios Africanos. C. S. I. C. Madrid 1953, 92 p.

87. E. Perpiñá: *Las Pléyades y la poesía árabe.* — Al-Andalus 18 (1953) 439-444.

88. J. Henninger: *Über Sternkunde und Sternkult in Nord-und Zentral-arabien* — «Zeitschrift für Ethnologie» (1954) 82-117.

Rec. «Arabica» 3 (1956).

89. R. B. Serjeant: *Star-calendars and almanac from South West Arabia.* — «Anthropos» 49, nºs 3-4 (1954) 433-459.

Rec. «Arabica» 2 (1955) 262.

Juan Vernet Ginés.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Kahle.
Historia de las ideas y de las ciencias. — Nader; Rosenthal.
Historia y Geografía. — Huici; Ricard.
Filología y Literatura. — Ziadeh y Winder; Mitchell.
Arte y Arqueología. — Bernis; García Romo; Mayer; Llubiá Munné y Batllori Munné; Roselló Bordoy; Sierra.

OBRAS GENERALES

Kahle, Paul, *Opera minora (Festgabe zum 21. Januar 1956)*; Leiden, E. J. Brill, 1956; XVIII + 372 pp.

En este libro, merecido tributo de admiración a la variada, infatigable y fructuosísima actividad del profesor P. Kahle, se reimprimen con pulcritud y elegancia, tras una breve introducción y una bibliografía donde se catalogan cien publicaciones escalonadas desde 1898 a 1954, veintitrés pequeñas monografías de las suyas: catorce bajo el rótulo «Hebraica» y nueve bajo la rúbrica «Islamica». Sólo a estas últimas queremos brevísimamente aludir.

La primera — *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen an-Nāṣir* — sigue conservando el mismo interés que cuando apareció, por versar sobre un tema apasionante. La segunda — *A lost map of Columbus* — tiene enorme importancia para los estudios hispánicos, y se basa en el descubrimiento (1929) realizado en el Museo del Viejo Serrallo de Istanbul del mapa de Piri Re'is (es tema al cual queremos dedicar atención larga y por separado). Con el mismo círculo de investiga-

ciones se relaciona el artículo *Nautische Instrumente der Araber in Indischen Ozean.*

Las tres monografías que siguen se relacionan con aspectos poco frecuentados — pero que el profesor Kahle conoce a la perfección por haber residido largamente en el país — de la cultura medieval de Egipto: *Die Katastrophe des mittelalterlichen Alexandria* trata de uno de los más sugestivos enigmas de la arqueología mediterránea; *The Arabic shadow-play in Egypt* es un aspecto del tema del teatro medieval islámico de sombras — cuyo mejor libretista es Ibn Dāniyāl (muerto en 1310) — que el autor ha ilustrado como nadie (cf. AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 482-3); y *A Gypsy woman in Egypt in the thirteenth century A. D.* es el análisis de un personaje de ese curioso teatro — la *Ṣāniʿa* — que parece ser una gitana de las que se dedicaban a circuncidar y hacer tatuajes.

Mucho más lejos nos llevan los tres últimos trabajos: al Extremo Oriente. El titulado *China as described by Turkish geographers from Iranian sources* y los dos relativos a la *Chinese porcelain in the lands of Islam* (que serán preciosos para los especialistas) muestran hasta qué punto han llegado la perfección y la variedad — y eso que aquí no hablamos más que del terreno arabista — de una labor erudita que bien ganado tiene el homenaje que ahora se le rinde y al cual de corazón nos asociamos. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

NADER, Albert N., *Le système philosophique des Muʿtazila (Premiers Penseurs de l'Islam).* Beyrouth, Éditions Les Lettres Orientales, 1956, xx + 350 pp. (Recherches publiées sons la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, t. III).

Los Muʿtazila, primeros pensadores del Islam, nos presentan el primer encuentro de la razón humana con la revelación mahometana. El choque era inevitable, al ser conquistados hombres de mayor instrucción y más amplia cultura que los conquistadores. En una Introducción de 46 páginas nos ofrece Nader un excelente resumen histórico para darnos a conocer por qué en los recién convertidos al

Islamismo se suscitaban las diversas cuestiones y problemas cuya respuesta había de cohonestar su aceptación de la nueva religión. En esa Introducción todos los principales maestros y escuelas están muy bien señalados. Redactada a base de la documentación histórica que nos queda, no se echará de menos en ella detalle alguno de importancia. El autor logra aquí un verdadero éxito.

Para una construcción algo extensa y completa del sistema filosófico de los Muʿtazila, donde se perfilen claramente los principios generales que dan unidad a las ideas, sin excluir las cinco famosas tesis ya conocidas, presentan especial ayuda el *Intiṣār* de al-Jayyāṭ (publicado en 1925) y las *Maqālāt* de al-Ašʿarī (publicado en 1929). Aunque con eso aún no tenemos sobre los Muʿtazila una información completa, añaden sin embargo mucho al material de los historiadores muslimes que hasta ahora los occidentales habían podido utilizar. Algunos escritores orientales ya los han aprovechado estudiando alguno que otro punto particular. Nader se propone una exposición integral del sistema, si bien algunas cosas quedarán todavía oscuras.

En el sistema de los Muʿtazila tenemos como primer principio general una 'teodicea' monoteísta, *al-tawḥīd* (pp. 47-125), en que se considera en general lo que pensaban sobre los divinos atributos, y en especial la ciencia divina, la omnipotencia, la voluntad, la justicia, a lo que se añaden las tesis sobre la revelación, la visión beatífica y las pruebas de la existencia de Dios. El autor nos hace leer las palabras mismas de los Muʿtazila, recogiendo en cada uno de esos artículos, con sus varias subdivisiones, los documentos principales (quizá todos) que la historia nos ha conservado. El método es bueno al par que sencillo y claro. Y el mismo método se aplica a la 'cosmología' de los Muʿtazila (pp. 129-217) que estudia la obra misma de Dios con los temas: la nada (néant = *al-ʿadam*), el mundo, los cuerpos, el movimiento, las causas, los modos. Por vía de conclusión nos señala las deficiencias del sistema. Tal vez se podría reparar que el tema: *la nada* no traduce con exactitud filosófica la intención significativa de *al-ʿadam*. Los testimonios se agruparían quizá mejor sobre el tema: *el ens in potentia*, cuya explicación muʿtazil es efectivamente deficiente, como la de Aristóteles, y es buena la observación de que la documentación conservada no parece suficiente. Como quiera que ello sea, con esas teodicea y cosmología podemos conocer ya lo que era

la gente del *tawḥīd*, los Muᶜtazila, en cuanto guiados por ese primer principio general.

El segundo gran principio general de los Muᶜtazila es el de la justicia (*ahl al-ᶜadl*), donde Nader englosa una 'psicología', una 'moral' y una 'política'. Esa psicología describe el conocimiento sensible, el conocimiento racional, los actos voluntarios, de todo lo cual resultará la definición verdadera del hombre. En la moral de los Muᶜtazila se rezuma una tendencia de tipo kantiano y en ella con el problema llamado moral, con la ley y el premio o castigo, se junta la cuestión del profeta y su necesidad, mientras que en la política el origen de los poderes del imām y sus derechos a interpretar la ley constituirán sus dos principales temas.

También en esta segunda parte aparecen las buenas cualidades de exposición que ya advertimos en la primera. Todo el conjunto es ciertamente una cosa muy completa, muy bien desarrollada y explicada, muy bien resumida en cada una de las partes principales. Algunas de estas conclusiones (v. gr. la de la teodicea, p. 124) tal vez digan demasiado poco, si uno se queda tan sólo con lo que allí se dice. Pero se ha de tener en cuenta el bien descrito epílogo que va en el *Avant-propos* (pp. x-xx). Esas conclusiones puestas ahí deben entenderse como provisionales por aquellos que de una manera genética quieren ir adquiriendo la verdad histórica. En manera alguna se han de entender como un apriorismo del autor, sino como inferencias de lo que después nos va a describir.

Este libro nos ofrece, pues, un verdadero progreso en el conocimiento de los Muᶜtazila, y ese progreso no se refiere tan sólo a una u otra parte de su sistema y a cada una de sus tesis, sino principalmente al conjunto y al elemento ordenador que constantemente enfoca el punto de vista de los Muᶜtazila.—*Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»*, edited with an Introduction, Translation and Notes by... University of Cambridge Oriental Publications. Cambridge University Press.

Un político, como lo fué Averroes, que vivió en circunstancias políticas muy variadas, nos ofrece en la interpretación del *De re-*

publica del Platón su pensamiento ideal sobre lo que debe ser el Estado. Eso no puede menos de picar la curiosidad de varios sectores de estudiosos. Y eso mismo anima también a los científicos a facilitarles los medios necesarios. Para un tal estudio nos proporciona Rosenthal un precioso instrumento.

Es verdad que no se ha encontrado hasta ahora el original árabe del Comentario de Averroes: quien quiera ahondar en las cuestiones que ese Comentario presenta, y resolverlas cumplidamente, habrá de utilizar la traducción del árabe al hebreo por Samuel b. Yehūḏā de Marsella. La traducción de ese texto hebreo al latín por Jacobus Mantinus, médico judío de Tortosa, ofrece perplejidades que indispensablamente obligan a examinar una y otra vez el texto hebreo. Aun así, se suscitan sobre el mismo texto problemas bien difíciles, ya que en casos particulares no es fácil deslindar lo que puede provenir de la traducción del *De republica* del griego al árabe, o del modo cómo Averroes interpreta el texto, o de la traducción del árabe al hebreo, o de la traducción del hebreo al latín... He aquí por qué es gran mérito el arremeter con tantas dificultades y sobre todo el haberlas superado en cuanto cabe con plena satisfacción, como vemos en Rosenthal.

Para ello ha recogido, primeramente, Rosenthal los ocho manuscritos hebreos juntamente con los extractos de Caspi. Todos esos manuscritos van suficientemente descritos y se ha dado la preferencia al de Munich. El texto hebreo va preciosamente impreso, y aunque el aparato crítico no aparezca abundante, no se debe a la inadvertencia de las variantes, aun las más menudas, sino a una diligentísima selección y en ello oyó Rosenthal consejos y avisos de muy competentes científicos. En segundo lugar, tenemos una buena traducción al inglés, donde nuevamente aparece aquella misma sobriedad científica en una verdadera multitud de notas, pero breves, claras y excelentemente colocadas: unas nos remiten al texto griego de Platón, con el que una comparación continua era necesaria (esas notas van al margen lateral con indicación de las páginas); otras ilustran la letra misma de la traducción (éstas van al margen inferior); finalmente otras nos informan sobre las fuentes de Averroes, o sobre los medios que para buscarlas nos pueden ayudar, o sobre diferentes problemas del Comentario (éstas se ballan después de la traducción). Los glosarios, tan-

to de las palabras árabes, que no son muy numerosas, como el hebraico-griego y el griego-hebraico, nos proporcionan un precioso medio para conocer la terminología.

Todo esto supone mucho estudio, mucha sabiduría y mucha paciente diligencia en la preparación y edición de esta obra. Es Rosenthal el primero que se ha aprovechado de sus felices resultados. Fruto de ello es un valioso artículo en *BESOAS*, XV (1953), 246-278: *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*. No debe prescindirse de este artículo al estudiar los diversos aspectos de la presente obra. Entre otras muchas cosas nos enseña Rosenthal cómo al proclamar Averroes, no sólo en el *Faṣl al-maqāl* y en los *Manāhiǧ* y en el *Tahāfut al-Tahāfut*, sino también en este Comentario al *De republica*, la superioridad de la *Šarīʿa* como revelación profética, no nos deja la menor duda de que era un muslim sincero y ortodoxo (pp. 261-262). Aquí mismo en la *Introduction* nos recuerda que Averroes era un muslim convencido, para quien la superioridad y autoridad de la *Šarīʿa* como ley proféticamente revelada era artículo de fe, según el cual va informado su pensamiento y van también moldeadas sus mismas expresiones (p. 15). Debe, pues, tenerse este Comentario por parte integrante de la obra de Averroes como filósofo religioso y como intérprete crítico de la filosofía helénica, en el intento de armonizarla con la ley islámica y de evitar los aparentes conflictos entre la revelación y la razón. Preciso es, pues, también agradecer a Rosenthal esfuerzo tan feliz para poner en nuestras manos tan buenos y apreciables resultados. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Huici Miranda, Ambrosio, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)*, Madrid 1956, Instituto de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 387 pp., mapas y grabados.

El señor Huici, conjugando los relatos de los cronistas cristianos con los de los árabes y después de visitar los escenarios de las bata-

llas, describe con amenidad y soltura las campañas de Zalaca, Uclés, Alarcos, Navas de Tolosa y Tarifa, y el sitio de Aledo. Detenidamente analiza y discute todos los testimonios escritos, con frecuencia contradictorios, en intento de alcanzar la verdad. La labor de depuración y selección logra convencernos casi siempre. En adelante, todo el que quiera conocer algunos de los episodios más importantes de la Reconquista tendrá que acudir a esta obra del señor Huici.

Es de lamentar que el autor no haya utilizado los diplomas contemporáneos de la cancillería real, que con frecuencia, en su datación, proporcionan fechas de hechos de armas y de conquistas de ciudades. No hubieran alterado probablemente las consignadas en las crónicas, pero servirían para comprobarlas. Respecto a las fantásticas cifras de combatientes que figuran lo mismo en los textos cristianos que en los musulmanes, el señor Huici así las juzga, pero sin llegar hasta límites de verosimilitud.

Se echan de menos índices geográficos y onomásticos, obligados hoy en obras de la importancia de la reseñada. Hay que lamentar también la mala calidad de la ilustración. — *L. T. B.*

RICARD, Robert. *Études hispano-africaines*, Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe, Tetuán 1956, VI + 222 pp.

Recoge este volumen del erudito profesor de la Sorbona catorce de sus trabajos publicados en diversas revistas durante los últimos años, de no fácil consulta varios de ellos. Complementa, en parte, el anterior volumen, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, del que dimos cuenta sucinta en estas páginas, publicado el año anterior por la Universidad de Coimbra. Ambos demuestran el aprecio en que se tienen los trabajos del señor Ricard tanto en Portugal como en España, países ambos al estudio de cuya historia, singularmente en relación con el Africa del Norte, dedica gran parte de su actividad.

La primera parte del volumen publicado en Tetuán comprende seis estudios referentes a actividades españolas en el Magrib durante los siglos XV a XVII. En la segunda, inclúyense dos acerca de las relaciones de las Islas Canarias con Berbería y las plazas portuguesas

de Marruecos en el siglo XVI. La tercera reúne cuatro artículos sobre la guerra de 1860 vista a través de la *Ilustración francesa*, la información de Pérez Galdós para dos de sus «Episodios Nacionales» relacionados con Marruecos, y el movimiento africanista en España de 1860 a 1912. Finalmente, en la cuarta parte figuran dos estudios, consagrado el primero al «cuzcus» en español y en portugués, y a la Puerta o Portigo de la Traición, publicado este último en AL-ANDALUS.

El volumen está pulcramente editado e incluye al final un útil índice de nombres propios que echábamos de menos en el publicado en Coimbra. — *L. T. B.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

ZIADEH, Farhat J. y WINDER, R. Bayley. *An Introduction to modern Arabic*, Princeton University Duplicating Bureau, 1955; 1 volumen dactilografiado, x + 331 pp. (28 × 21,5 cms.).

Es indudable que el interés por el llamado árabe moderno en los últimos veinte años ha hecho que aparecieran una serie de listas de palabras y de vocabularios — nos referimos sobre todo a los de Brill, Bercher y Pellat —, sacados en su mayor parte del árabe de los periódicos, que constituyen materiales muy útiles para quien ha de estar en frecuente contacto con la prensa diaria en lengua árabe.

El propósito de los autores de este primer estudio metódico del árabe moderno es, según dicen, iniciar al estudiante con relativamente poca experiencia lingüística en el árabe literario moderno y de modo especial en el estilo periodístico. Su libro — por el criterio seguido y por la original estructura y concepción del mismo, según el método inductivo (recordamos aquí a este propósito la *Arabic grammar, Inductive Method*, de E. E. Elder, libro de texto en la American University de El Cairo) — puede muy bien ser, aunque los autores declaran no haber pensado en ello, un «teach-yourself» superior a los hasta ahora conocidos.

La obra, tras una introducción, consta de treinta y cinco capítu-

los, dos apéndices (uno con cincuenta cuadros de conjugaciones y otro, muy práctico, de verbos con las preposiciones con las cuales se construyen, dispuestos por orden alfabético), un glosario de los términos gramaticales árabes, índice inglés e índice árabe.

Tras las nociones indispensables, cada capítulo se compone de cuatro partes: un texto vocalizado *(illustrative text)*, con su correspondiente traducción al lado, en el cual aparecen los puntos gramaticales, morfológicos y sintácticos objeto de la lección que se desarrolla en la segunda parte, y que consiste en el análisis *(grammatical analysis)* de cada uno de los miembros de las oraciones que sirven de texto base. La tercera parte lo constituye un nuevo texto vocalizado *(practice text)*, con traducción, que tiene por objeto aplicar los conocimientos ya adquiridos y ampliar el vocabulario. Finalmente, la cuarta parte *(exercises)* consiste en unas frases en árabe, que el estudiante debe traducir en el espacio *ad hoc*, y otras, en inglés, para ser vertidas al árabe.

Echamos de menos, más que un vocabulario, innecesario a nuestro entender, dado el método seguido por los autores, unas páginas de texto sin vocalizar, tal como se hallan en los periódicos, para que el paso del estudio sobre el libro a la práctica sobre un periódico fuera menos brusco. Con todo, los profs. Ziadeh y Winder merecen nuestra sincera felicitación y agradecimiento. — *Jacinto Bosch Vilá.*

MITCHELL, T. F., *An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic.* Oxford University Press, 1956; XXI + 285 pp.

Dejando a un lado el árabe marroquí, es el egipcio, dentro de las hablas árabes, el que ha tenido mayor fortuna. Baste recordar, a la cabeza de los mejores libros que se ocupan de él, el *Arabo Parlato in Egitto* de Nallino. Hasta que los nativos no encuentren suficiente interés, y es lástima, en su lengua hablada para dedicar a su estudio alguna obra importante, demos la bienvenida a cuantas vayan apareciendo, pues hasta las peores, manejadas con cuidado, pueden encerrar utilidad [1].

1 Tenemos noticias, y muy directas pues lo hemos visto trabajar en él, de que el P. Anawātī tiene en preparación un libro sobre el árabe de Egipto en el que

Y es que el arabista, aun no dedicándose a la pura dialectología, precisa cada día más del conocimiento de la lengua vulgar de Egipto. No debe olvidarse la preponderancia cada vez mayor que los escritores egipcios dan a su lengua hablada. Sin referirnos a las obras totalmente escritas en ella como *Raṣāṣa fī-l-qalb* de Tawfiq al-Ḥakīm o *Umm Raṭība* de Yūsuf al-Sibāʿī, son suficientes las novelas que se publican actualmente en Egipto cuyos diálogos aparecen en vulgar para justificar la necesidad de conocer bien ese aspecto vivo de la lengua. Aun cuando algunos escritores puristas han reaccionado contra esa tendencia, lo que ha dado lugar a una viva polémica, es mayor el número entre los escritores jóvenes que continúan publicando obras con los diálogos y numerosas expresiones en lengua vulgar [1].

Y no hay que olvidar que el árabe de Egipto, por su enorme influencia cultural sobre el resto de los países árabes, con los grandes medios de difusión — prensa, radio y cine —, ha conseguido imponer vocablos y expresiones y crear una especie de *koiné* flotante no sólo en Oriente, sino entre todos los arabófonos.

Es, pues, grande el interés que ofrece cada nuevo libro que aparece sobre este dialecto, y el del profesor Mitchell, que lo es de la *School of Oriental and African Studies* de la Universidad de Londres sigue la línea de los mejores, el de Nallino y el de Gairdner. Estudia como Nallino, concienzudamente, la morfología en sus formas estática y dinámica, pues sabida es la complejidad del árabe egipcio al unir

recogerá, no sólo la lengua más o menos corriente, sino todas aquellas expresiones y palabras que constituyen el modo de hablar castizo (*baladī*). Por la formación el sabio dominico, su calidad de egipcio y su escrupulosidad en la selección de materiales — lo hemos visto escuchar pacientemente la emisora de El Cairo y anotar las locuciones más populares — esperamos con impaciencia el día en que dé cima a su tarea.

[1] Hace pocos años tuvo lugar en Bayrūt un Congreso en que se trató ese problema. Los argumentos en pro y en contra de esa infiltración del dialecto en la literatura quedaron recogidos en los primeros números de la revista cairota *Al-Risāla al-Ŷadīda*, cuyo director, Yūsuf al-Sibāʿī, es un ardiente partidario de la primera posición y, como es natural, arrima el ascua a su sardina. Es interesante, a este respecto, el prólogo que puso a su novela *Al-Saqqā' māt*. El resto de sus novelas, y de muchas de autores jóvenes publicadas en la colección *Al-Kitāb al-ḏahabī* del *Nādī al-Qiṣṣa*, tienen esa misma característica.

varias palabras en una sola o el caso en que se afijan a un verbo complementos directos e indirectos, en que se desplaza el acento, se transforman y desaparecen vocales y consonantes y en que todas las reglas dadas en una morfología previa caen lastimosamente en el vacío. En este sentido multiplica el autor observaciones y ejemplos, y los completa — aquí sigue más de cerca a Gairdner — con una excelente colección de diálogos y lecturas con la traducción inglesa correspondiente.

Los textos árabes aparecen en transcripción, no tan rigurosa como la de Gairdner, sobre todo en lo relativo a las vocales. Una cosa que causa extrañeza, aunque no tiene mayor importancia, es que las vocales largas se representan por la vocal repetida (ā = aa).

La obra aparece, como indica el autor al comienzo del libro, bajo los auspicios de la *Anglo-Egyptian Oilfields Limited* y la *Shell Company of Egypt Limited*. El autor, reconocido, ha dedicado nueve de los treinta y tres textos que contiene la obra a temas de producción, refinería y otros relacionados con el petróleo, lo que tal vez sea excesivo en un manual como éste. Algunos cuentos del *folklore* egipcio, en versión muy próxima, habían sido publicados ya, en el *Egyptian Colloquial Arabic Reader* de Elder, por ejemplo.

Una lengua con la expresividad y la riqueza de matices que tiene el árabe de Egipto no puede encerrarse en un manual, por extenso que sea. Para iniciarse en él, este libro, moderno, claro y bien concebido, constituye una buena base. Y todos aquellos a quienes sea familiar podrán disponer de una obra sistemática cuya lectura les será siempre provechosa. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Bernis, Carmen, *Tapicería hispano-musulmana* (siglos IX-XI). En *Archivo Español de Arte*, XXVII, 1954, pp. 189-211, X láms. y 10 figs. en el texto.

En este excelente trabajo estudia Carmen Bernis con detalle, tanto técnica como artísticamente, los restos de tapicería atribuíbles a telares andaluces, algunos conocidos y publicados por el señor Gó-

mez-Moreno, como el fragmento de almaizar de Hišām II, en la Real Academia de la Historia, y el bellísimo del Instituto de Valencia de Don Juan, en el que figura un pavón dentro de una circunferencia. Menos importancia tienen los restantes, pero agrupados con esos dos forman una serie muy interesante que ha permitido a la señorita Bernis dar un avance en el estudio de una de las artes industriales más brillantes y peor conocidas de la etapa califal y de la inmediatamente posterior.

Junto a los nombres de Dorothy G. Shepherd y Florence E. Day, consagradas al estudio de los tejidos islámicos españoles, es de justicia mencionar los de Carmen Bernis y Felipa Niño, que entre nosotros analizan con excelente preparación y cumplido método los escasos restos salvados de un arte casi ignorado hasta hace pocos años.—*L. T. B.*

García Romo, Francisco, *Influencias hispano-musulmanas y mozárabes en general y en el románico francés del siglo XI (Capiteles corintios)*. En *Arte Español*, XIX, 1953, pp. 163-195, y XX, 1954, pp. 33-57.

Con entusiasmo y constancia poco frecuentes, el señor García Romo se ha consagrado al estudio del arte románico y de las posibles influencias ejercidas en su formación por el hispano-musulmán anterior. Excelente preparación para esa tarea es el conocimiento directo que posee el señor García Romo, probablemente como ningún otro español, del románico del vecino país y el haber sido discípulo de algunos de sus más destacados historiadores del arte medieval, como son Focillon, Lambert y Baltrusaitis.

En el trabajo objeto de esta rápida reseña, el autor amplía y desarrolla la tesis, expuesta por George Gaillard hace dos decenios, que afirma la ascendencia mozárabe de los capiteles románicos del siglo XI en el panteón regio de San Isidoro de León. El señor García Romo analiza y compara detalladamente, con ayuda de una ilustración abundante y de muy copiosa bibliografía, varios capiteles corintios románicos del siglo XI, en los que ve influencias de otros califales y mozárabes de los siglos X y XI.

El tema es extraordinariamente complejo, ya que la talla de los capiteles acostumbra ser la parte decorativa de los edificios más libre,

menos sujeta a las características de escuela y taller, en la que la iniciativa personal se desarrolla con frecuencia más independientemente, a veces inspirándose en capiteles de artes anteriores, copiados en ocasiones con rara perfección. En la ampliación hecha por ʿAbd al-Raḥmān II, en el siglo IX, de la mezquita de Córdoba, hay excelentes ejemplos de ello, capiteles copiados de otros romanos con la exactitud con que lo haría un buen marmolista de nuestros días, y otros varios, clasificados unas veces como romanos, de visigodos otras y algunas de musulmanes, prueba de la dificultad que ofrece su adscripción a arte y fecha determinados.

Es difícil demostrar la influencia directa de los capiteles cordobeses hispanomusulmanes y de los mozárabes, cuyos antecedentes no están en la gran ciudad andaluza, sobre los franceses del siglo XI. Habría que pensar en ejemplares intermedios.

Del entusiasmo y preparación del señor García Romo hay que esperar complete su estudio y amplíe el campo de sus investigaciones con el análisis de los capiteles italianos anteriores a la segunda mitad del siglo XI y aun con los de Siria y Palestina, de los que se han publicado recientemente algunos ejemplares curiosísimos por su semejanza con otros occidentales de fecha bastante posterior [1]. — *L. T. B.*

MAYER, L. A., *Islamic Architects and their works*. Albert Kundig, Génève 1956, 183 pp.

En un breve prólogo, el Dr. Mayer explica la transcripción seguida para los nombres árabes, el área geográfica que abarca su estudio y alude a la copiosa bibliografía relacionada con él. Las quince páginas siguientes de introducción están consagradas al análisis del concepto de arquitecto en la sociedad islámica y a los diferentes nombres con los que se le designaba; temas complejos tratados por el autor con muy sólida erudición. Sigue la lista alfabética de arquitectos y de sus obras, en la que figuran los autores de las conservadas y

[1] Maurice S. Dinaud, *Studies in Islamic Ornament*, en *Ars Islamica*, IV, 1937, figs. 15-16, 21-25 y 40 a 46; R. W. Hamilton, *Some capitals from the Aqsa mosque*, en *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, XIII, 1948, pp. 103-120.

de algunas destruídas, pero de las que existen descripciones algo precisas.

España está bien representada en esa lista. El Dr. Mayer ha consultado abundantes publicaciones de nuestro país, poco accesibles algunas, para completar lo más posible su repertorio. Incluye los arquitectos — maestros — moros mudéjares. Pero entre ellos se echan de menos casi todos los aragoneses, los más numerosos y mejor documentados, singularmente en las publicaciones de Serrano y Sanz y Abizanda. Entre los olvidados están el maestre Yuzzaf autor de la cabecera de la iglesia mayor de Teruel (catedral más tatde) a principios del siglo XIV; Muza Abdomalic, que levantó un siglo después San Pedro de Calatayud y Santa María de Maluenda; Mahoma Ramí, maestre de la iglesia de Cervera de la Cañada; Çalema Rafacan, que lo fué de un cimborrio de la Seo de Zaragoza; Yuce Galí, Ismael Allobar y Monferriz, moros que unidos a otros maestres cristianos construyeron a principios del siglo XVI la Torre Nueva de Zaragoza. Faltan también los maestros moros de la Aljafería.

La obra del Dr. Mayer constituye una aportación muy valiosa a la historiografía artística musulmana. — *L. T. B.*

Llubiá Munné, Luis Mª, y Batllori Munné, Andrés, *Terminología tipológica de la cerámica española y etimología de la palabra mayólica*. Barcelona, mayo 1955.

La publicación de los señores Llubiá y Batllori, tirada en *ciclostyle*, responde al deseo de facilitar la labor de los asistentes al «Primer Congreso de la Academia Internacional de Cerámica». En su primera parte — pp. I-X — se definen algunas palabras castellanas referentes al arte, técnica y estilos de la alfarería, especialmente de la hispanomusulmana, y se acompañan sus equivalencias catalanas, italianas, francesas e inglesas. Unas cuantas citas de documentos y autoridades hubieran acrecentado el interés de esas páginas. Varias de las definiciones y equivalencias son muy discutibles.

La segunda y más extensa parte — pp. 1 a 63 — está dedicada a estudiar la etimología de la palabra «mayólica», con la que los italianos designan la loza decorada y barnizada. Se reproducen las opiniones sobre su significado del Barón de Davillier (1861), de don Alvaro

Campaner (1875), de don Guillermo J. de Osma (1909), de don Enrique Bensa (1928), etc., y se refiere la difusión de los productos de las alfarerías del Levante español, singularmente de la loza dorada y la de colores verde y pardo o negro (manganeso), por lugares lejanos. Respecto a la palabra «mayólica», la conclusión de los autores es que se aplicaba ese nombre en Italia a la loza esmaltada y decorada hecha por los alcalleres de la Corona catalano-aragonesa y exportada a dicha península en sus naves, genéricamente llamadas «mallorquinas». El nombre empezó a usarse en la segunda mitad del siglo XIII o en los comienzos del XIV. Creen, pues, los señores Llubiá y Batllori que la tan discutida producción alfarera de Mallorca no pudo dar origen al nombre de «mayólica». — *L. T. B.*

Roselló Bordoy, Guillermo, *Sobre los Baños Árabes de Palma de Mallorca*. Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Baleares. Palma de Mallorca 1956, 24 páginas (sin numerar) y 12 grabados incluídos en el texto.

Pretende el señor Roselló en las páginas de este folleto aclarar «analíticamente la construcción» del baño de Palma de Mallorca, único edificio islámico subsistente en esa ciudad. Sugestionado por una noticia de Ibn Jaldūn respecto a la construcción de baños, alhóndigas y mezquitas en Mallorca a fines del siglo IX, supone que en esta fecha o a comienzos del X se levantó el baño objeto de la monografía, que el señor Gómez-Moreno atribuye al siglo XI.

La estructura de la sala intermedia, entre las desaparecidas fría y caliente del baño mallorquín, semejante a la de los de Córdoba y Baza, supuestos del siglo XI; los capiteles, derivados casi todos de los cordobeses de las ampliaciones de al-Ḥakam II y Almanzor de la mezquita cordobesa, y los cimacios, cuya nacela con concavidad muy acentuada no se encuentra hasta el siglo XI, no autorizan, a nuestro juicio, admitir fecha tan prematura para la construcción del baño de Palma como la propuesta por el señor Roselló. — *L. T. B.*

SIERRA, Alfonso de, *Forja marroquí (Teoría de la voluta)*. Cuadernos de Arquitectura popular marroquí, I, Tetuán 1956, 185 páginas, 195 grabados y 5 cuadros.

El arquitecto señor Sierra ha reunido en esta publicación una gran cantidad de dibujos de rejas de hierro, sobre todo de las existentes en la antigua zona del Protectorado español de Marruecos. Incluye también ejemplares de varios países europeos.

El trabajo se divide en dos partes. Titula la primera «Teoría de la voluta»; la segunda, lleva el epígrafe de «Rejería marroquí». Llama «voluta» a la espiral, forma decorativa característica y natural de las rejas de hierro forjado en muy diversas artes y en distintas épocas, por lo que sería aventurado suponer influencias cuando existen semejanzas entre los trazados curvos.

Como afirma el señor Sierra, la forja marroquí es muy moderna; apenas si le da un siglo de tradición. Lo comprueba el empleo del hierro redondo, detalle que sirve también para desechar la posible influencia de la rejería española, que usa tradicionalmente el hierro de sección cuadrada.

La principal finalidad buscada por el autor, la de acumular un copioso material gráfico sobre la rejería del norte de Marruecos, está ampliamente conseguida. – *L. T. B.*

NOTICIAS

Ha sido el año 1956 desastroso para los estudios árabes. A más de la grave pérdida que para las investigaciones sobre la historia y la cultura andaluzas supone la desaparición del prof. E. Lévi-Provençal, conmemorada al comienzo de este volumen, también nos han abandonado para siempre maestros beneméritos de la ciencia islámica, patriarcas venerables del arabismo, como el prof. Karl Brockelmann, autor de obras tan indispensables como famosas, y el prof. William Marçais, coloso de la filología y hombre de agudo y original espíritu. Son asimismo dolorosa baja en nuestros escalafones y en nuestra amistad dos eminentes lingüistas franceses: el berberizante André Basset y el fonetista y dialectólogo Jean Cantineau. Por último, que sepamos, el Oriente árabe y nuestro gremio en general han perdido la ciencia inagotable, la incansable actividad y el fuego espiritual que, a pesar de su avanzadísima edad, poco menos que centenaria, ardía en el šayḫ ʿAbd al-Qādir al-Magribī, tantos años Secretario y luego Vicepresidente de la Academia Árabe de Damasco [1], en cuya revista deja tan brillantes pruebas de su talento.

Desearía mucho la redacción de Al-Andalus no limitarse a esta somera expresión de su duelo, sino poder despedir a tan eminentes maestros y colegas con circunstanciadas semblanzas y exposiciones de sus méritos, y para ello se ha dirigido a especialistas de los respectivos países, que nos han prometido hacerlas. De ellas sólo hemos recibido hasta ahora la correspondiente al prof. A. Basset, que insertamos a continuación.

* * *

INDICATIONS SOMMAIRES SUR LA VIE ET L'ŒUVRE D'ANDRÉ BASSET

— né à Lunévillle (Meurthe-et-Moselle), le 4 août 1895; fils de René Basset, qui fut doyen de la Faculté des Lettres d'Alger; frère de Henri Basset, qui fut directeur de l'Institut des Hautes-Études Marocaines;

[1] En sesión de 4 de junio de 1956, la Academia nombró nuevo Vicepresidente a su miembro de número el ustāḏ Muṣṭafà al-Šihābī, y nuevo Secretario al también numerario el ustāḏ Ŷaʿfar al-Ḥasanī.

— études secondaires et supérieures (élève d'Antoine Meillet);
— agrégé de grammaire (1922);
— docteur ès lettres (1929);
— professeur à Rabat: Lycée Gouraud, Collège Moulay-Youssef (1922-1925); Institut des Hautes-Études Marocaines (1925-1930): il y fut Directeur d'Études;
— professeur à la Faculté des Lettres d'Alger;
— professeur à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes à Paris;
— mort d'une crise cardiaque (conséquence probable du surmenage), le 24 janvier 1956, à Paris;
— il était Chevalier de la Légion d'Honneur.

Travaux:

Toute sa vie fut consacrée à la linguistique berbère. Son père René Basset avait donné une impulsion décisive aux études de dialectologie berbère et fait appel à la comparaison entre les parlers. André Basset reprit cet effort et entreprit de faire bénéficier les études berbères des méthodes qui avaient fait leurs preuves dans le domaine indo-européen et en particulier dans les langues romanes.

Esprit d'une rigueur toute scientifique, il ne refusait son attention à aucune hypothèse, mais il ne publiait que ce qu'il estimait sûr. Il s'intéressait à tous les aspects de la linguistique, mais avant tout à la morphologie. Il a traité une foule de problèmes dans de nombreux ouvrages et articles. Il a éclairé de façon neuve et décisive certains problèmes essentiels, en particulier:

1° la structure du verbe (sa thèse de doctorat);
2° le problème de l'état d'annexion des noms;
3° la construction des propositions relatives.

Il a appliqué au domaine berbère les procédés de la géographie linguistique (cf. Sever Pop, *La dialectologie*, Louvain, 1950, seconde partie, pp. 1069-1081). Nombreux voyages et enquêtes dans presque toutes les régions berbérophones.

Il se sentait comme responsable du développement et de l'avenir des études berbères. C'est pourquoi:

1° il ne perdait aucune occasion de multiplier les contacts avec les berbérisants français ou étrangers et de les rapprocher les uns des autres; presque tous lui reconnaissaient une espèce de direction spirituelle des études berbères;

2° il montrait, comme professeur, un inlassable dévouement, réservant le meilleur accueil à toute personne désireuse d'étudier le berbère, quelles que fussent la formation et la culture de cette personne. Il n'hésitait jamais à com-

pléter ses cours officiels par de véritables leçons particulières (gratuites bien entendu). Quelques jours avant sa mort il recevait encore ses élèves chez lui. Il faut souligner ici sa patience, son affabilité, et, mieux encore, sa réelle bonté.

Principales publications.

1° *Livres.*

La langue berbère: Morphologie: Le verbe: étude de thèmes, Paris, Leroux, 1929, 1 vol. in 8°, LII et 269 pages (Collection du Centenaire de l'Algérie): thèse pour le doctorat.

— *Etudes de géographie linguistique en Kabylie (I. Sur quelques termes berbères concernant le corps humain)*, Paris, Leroux, 1929, 1 vol. in 8°, 101 pages et XXI cartes h. t. (Collection de Documents linguistiques, I): thèse complémentaire pour le doctorat.

— *Atlas linguistiques des parlers berbères, Algérie, Territoires du nord*, fasc. I, *Equidés*, 25 cartes + 91 pp. in-f., Alger, 1936; fasc. II, *Bovins*, 21 cartes + 80 pp. in-f., Alger, 1939.

— *La langue berbère*, published for the African International Institute by the Oxford University Press, London - New York - Toronto, 1952, 1 vol. in 8°, v et 72 pages, 1 carte en dépliant (Handbook of African Languages, Part I).

— (en collaboration avec André Picard), *Eléments de grammaire berbère (Kabylie - Irjen)*, Alger, 1948, 1 vol., 328 pages.

2° *Articles.*

Très nombreux articles dans les revues savantes d'Afrique du Nord, dans le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* (il était depuis deux ans Administrateur de la Société), dans le *Journal Asiatique*, dans les Comptes-rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques, etc. etc.

On peut noter — entre beaucoup d'autres:

— *Quatre études de linguistique berbère*, dans *Journal Asiatique*, juillet-décembre 1940, pp. 161-291.

— *Sur la voyelle initiale en berbère*, dans *Revue Africaine*, 1945, pp. 82-88

3° *Divers.*

Participation à de nombreux congrès (Orientalistes; Linguistes; Onomastique): voir les *Actes*.

Publication, commencée par René Basset et poursuivie par André Basset,

des travaux linguistiques du Père de Foucauld, en particulier du monumenta *Dictionnaire touareg-français, Dialecte de l'Ahaggar*, en quatre volumes (1951-1952, Paris).

L. GALAND.

* * *

Ha obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente, don Jacinto Bosch Vilá con una tesis titulada *Aportaciones a la historia del señorío de los Banū Razīn.*

* * *

Han obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente, los becarios orientales: señor Sayyid Muḥammad Imām al-dīn (de la Universidad de Dacca, Pakistán), con una tesis titulada *Historia económica de España en la época omeya*, y señor ʿAfif Turk, libanés, con una tesis titulada *El reino de Zaragoza en el siglo XI de J. C. y V de la hégira.*

Según noticias recibidas de París, también ha obtenido el Doctorado en Letras por la Sorbona el erudito egipcio señor al-Sayyed Sālim con dos tesis, que han obtenido ambas la nota «très honorable»: la principal sobre *La arquitectura en Sevilla bajo los Almohades*, y la complementaria sobre *Textos árabes relativos a la mezquita mayor de Córdoba.*

* * *

El día 28 de enero de 1956 se celebró en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura el acto de la entrega de un lote de libros que la Academia Árabe de Damasco y la Universidad Siria han regalado para la biblioteca de dicho Instituto. A la sencilla ceremonia, que consistió en dos breves discursos del señor Ministro de Siria y del señor García Gómez, asistió el señor Ministro de Asuntos Exteriores, el Cuerpo diplomático de los países árabes y musulmanes y distinguidas personalidades. Todos ellos se trasladaron a continuación a la gran Sala de Actos en la que, ante un público mucho más nutrido, se proyectaron unos documentales arqueológicos, artísticos y geográficos sobre el Pakistán, amablemente cedidos por la Embajada de este país y presentados en breves palabras por el señor García Gómez.

* * *

El viernes 16 de marzo de 1956 dió una conferencia en la cátedra del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, calle de Duque de Medinaceli 4, organi-

zada por el Instituto Miguel Asín, el docente de la Universidad de Bonn señor W. Hoenerbach sobre el tema «Literatura jurídico-religiosa de los moriscos» (con proyecciones).

No habiendo podido, en cambio, por premuras de tiempo, aprovechar el nuevo paso por España del prof. Arnald Steiger, de la Universidad de Zűrich, para organizar una conferencia, obtuvo en compensación el privilegio de publicar (véase en este tomo, pp. 93-109) el original de la disertación que el 4 de abril de 1956 dió, bajo el patronato del Instituto Miguel de Cervantes, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre el tema «Interpretación de un documento mozárabe: el inventario del a. 1112 de la iglesia de Covarrubias».

* * *

Las principales actividades del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid durante el curso 1955-56 han sido las siguientes:

Conferencias: J. Mª de Navascués, «De la moneda visigoda a la moneda árabe en España» (30 enero 1956); P. G. C. Anawati, «Les tendances de la pensée musulmane dans l'Égypte contemporaine» (17 febrero 1956); M. Ocaña Jiménez, «La Almería musulmana a través de su epigrafía» (10 marzo 1956); J. Mª Millás Vallicrosa, «La tradición geopónica hispano-árabe» (19 abril 1956); A. de Larrea Palacín, «Estética de la música hispano-árabe» (7 mayo 1956).

Cursos: en abril de 1956 inició sus enseñanzas de lengua árabe, divididas en dos grupos: de principiantes y de adelantados.

Publicaciones: Apareció el vol. III, fasc. 1, de la «Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos» (el 2º está muy adelantado), y prepara para su inmediata publicación: prof. A. Guillou, «Essai bibliographique sur les dynasties musulmanes de l'Iran»; «Mujtār al ḥikam», ed. del Dr. Badawī, y «Dīwān Ibn Jātima», ed. de la Dra. Gibert.

* *

El 18 de febrero de 1956 el Instituto Hispano-Árabe de Cultura recibió la visita del eminente dominico egipcio P. G. C. Anawati, quien honró la tribuna de dicha casa con una magnífica conferencia sobre el tema «Jésus et ses juges, d'après la 'Cité inique' du Dr. Kāmil Ḥusayn». La exposición despertó gran interés y obtuvo excelente acogida por parte de un auditorio tan nutrido como selecto.

En el mismo Instituto y el 15 de junio de 1956 dió otra conferencia sobre el tema «La mujer egipcia», la señorita ʿAṭiyya Haykal, becaria en España e hija del eminente escritor, académico y hombre de Estado egipcio del mismo apellido, fallecido recientemente. La conferencia de la señorita Haykal ha sido publicada en un folleto, en 1957, con el mismo título, por las «Ediciones de Conferencias y Ensayos» de Bilbao (nº 82), lo cual es prueba de su buen éxito.

Por último el 17 de octubre de 1956 y, también en el Instituto Hispano-Ára-

be de Cultura, disertó brillantemente el conocido sabio italiano Dr. Tommaso Sarnelli sobre el tema «La Campania, al-Andalus y la Medicina árabe». El acto, organizado en colaboración con el Instituto de Historia de la Medicina, no sólo revistió gran novedad científica, sino que dió ocasión a una simpática manifestación de amistad y de solidaridad cultural italo-hispana.

* * *

Una misión oficial española, presidida por el Ministro de Asuntos Exteriores don Alberto Martín Artajo, y de la que formaba parte el miembro de la Real Academia Española y director de Al-Andalus, don Emilio García Gómez, ha visitado Turquía entre los días 26 de octubre y 2 de noviembre de 1956. Tras una primera noche en Nápoles, la expedición llegó a Istanbul, se trasladó a Ankara, donde asistió a la XXXIII.ª conmemoración de la proclamación de la República turca, pasó luego a Esmirna y Éfeso, retornó a Istanbul, y en el regreso a España se detuvo en Roma, donde fué recibida en audiencia especial por S. S. el Papa Pío XII y fué agasajada por el Ministro italiano de Asuntos Exteriores, señor Martino.

Aparte la indudable trascendencia política del viaje, éste ha servido también para el establecimiento de muy sólidos vínculos culturales entre ambos países. Las atenciones que los expedicionarios recibieron en territorio turco, desde S. E. el Presidente de la República hasta el más modesto ciudadano con quien entraron en relación, han sido inolvidables, y son buen augurio de las futuras relaciones políticas e intelectuales entre España y la noble y esforzada República turca.

* * *

El S. E. U. de la Escuela Central Superior de Comercio organizó en ésta unas Jornadas de Cultura Islámica, y la simpática iniciativa se vió coronada por el más lisonjero éxito. Tras de una sesión inaugural (6 febrero 1956) que corrió a cargo de don Emilio García Gómez, con una disertación sobre «España y el legado de la civilización arábigo-andaluza», fueron desfilando por la tribuna representantes de casi todos los países islámicos para exponer con erudición y brillantez diferentes aspectos de la cultura árabe o musulmana, enfocada desde el punto de vista peculiar de cada nación.

* * *

Entre los días 27 de mayo y 1º de junio de 1956 se ha celebrado en Roma y Florencia, bajo el magnífico patronato de la Accademia Nazionale dei Lincei (en la que radica la «Fondazione Alessandro Volta», instituída por la Sociedad Edison de Milán), el XII.º Convegno Internazionale Volta. Era esta vez el tema general: «Oriente y Occidente nel Medioevo», y aparecía dividido en 5 secciones. En la 1.ª — Historia religiosa — los profesores Gabrieli y Massignon fueron ponentes

sobre «Mística cristiana y mística musulmana» y los profesores Corbin, Morghen y Puech sobre «Gnosticismo y Maniqueísmo en la tradición medieval». En la 2ª — Historia del Derecho — fué ponente el prof. Cahen sobre «Feudalismo e instituciones políticas del Oriente latino», y el prof. J. Schacht sobre «Derecho bizantino y Derecho musulmán». En la 3ª — Historia económica — fueron ponentes los señores Bertelè y Luzzatto sobre «Relaciones económicas entre Oriente y Occidente desde el siglo XII al XV». En la 4ª — Historia literaria — fueron ponentes los profesores García Gómez y Roncaglia sobre «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica romance» y el prof. Cerulli sobre «Dante y el Islam» (las ponencias de los señores García Gómez y Cerulli se publican en este número de AL-ANDALUS, por especial deferencia, que agradecemos mucho, de la Accademia Nazionale dei Lincei, antes de la aparición de las Actas oficiales). En la 5ª — Historia cultural — fueron ponentes los profesores Minorsky y Pagliaro sobre «Persia, Armenia y Georgia en la historia de la civilización medieval». Las discusiones, en las que intervinieron todos los invitados al Convegno — unas cuarenta personas, que representaban a una docena de países, entre ellos Turquía y Egipto — fueron tan animadas como ingeniosas y fructíferas. Los discursos inaugurales estuvieron a cargo del Presidente de la Accademia, prof. V. Arangio-Ruiz y del profesor G. Levi Della Vida; el de clausura fué pronunciado por el prof. E. Cerulli. Los tres fueron magistrales.

La Farnesina y el Palazzo Corsini de Roma, así como el Palazzo Vecchio, la Villa Favard y el Paraninfo de la Universidad en Florencia fueron los locales de las sesiones. La Villa d'Este en Tivoli, el Capitolio Romano, la Señoría y los alrededores florentinos, los lugares de esparcimiento. ¿Cabe decir más? Sí: hay que decir que la hospitalidad, la generosidad y la cordialidad de la acogida fué digna de tales escenarios. Fué, en resumen, una reunión inolvidable y única en su género, que hace honor a las grandes tradiciones italianas.

Como consecuencia de este viaje, el señor García Gómez dió, el 6 de junio de 1956 y en el Istituto per l'Oriente de Roma, presentado por el prof. G. Levi Della Vida, una conferencia sobre el tema «La poesía popular en la España musulmana», de la que puede verse una reseña de M[aria] N[allino] en *Oriente Moderno*, XXXVI-10, ottobre 1956, p. 602.

* * *

Durante los días días 25 a 29 de junio de 1956 se celebró en Burdeos, bajo el patronato de la Universidad de dicha ciudad y de la de Chicago, un «Simposium internacional de historia de la civilización musulmana», en el que participó una veintena de islamólogos de diferentes países: Francia, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Bélgica, Suiza e Italia (España estaba asimismo invitada, pero su representante no pudo acudir por enfermedad). El tema especial de la reunión, que dirigieron los profesores R. Brunschvig y G. E. von Grunebaum, era «Classicisme et déclin culturel [en la civilización musulmana] du Moyen âge à la fin du

XVIIIe siècle»; tema que permitía muy oportunos y fructuosos parangones con fenómenos análogos en otras civilizaciones, tales como la clásica, la bizantina y la extremo-oriental. Una serie de comunicaciones iluminó el binomio «clasicismo-decadencia» en los terrenos de la literatura, la filosofía, la ciencia y el arte del Islam, a base de la discusión del concepto mismo de «decadencia». La importancia de los asuntos tratados, la perfecta organización material y la generosa hospitalidad que los forasteros recibieron de los organizadores y de los medios científicos bordeleses han dejado en todos los asistentes al «Simposium» el más grato y simpático recuerdo.

* * *

El Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam ha celebrado en Roma, y en los locales que la Accademia Nazionale dei Lincei ocupa en el Palazzo Corsini, su quinta reunión [1] durante los días 19 y 20 de septiembre de 1956. La importancia de los asuntos tratados hace que esta vez publiquemos íntegra el acta de la reunión, que dice así:

Première seance du 19 septembre.

Sont présents: MM. les Professeurs F. Gabrieli, président; Berg, García Gómez, Massé, Paret, Pedersen et Schacht, membres; Stern, secrétaire général, et Pellat, représentant la rédaction française.

Absents excusés: MM. les Professeurs Gibb, Miles, Nyberg et Posthumus.

La séance est ouverte à 10 h., mais après l'éloge funèbre du Prof. Lévi-Provençal, prononcé par le président, elle est interrompue à 10 h. 30 pour permettre aux membres du Comité financier de se réunir.

A la reprise, après lecture et approbation à l'unanimité du procès-verbal de la réunion de Copenhague (septembre 1955), et du rapport du Comité de rédaction présenté par M. Schacht en son nom et au nom de M. Gibb, le Comité décide à l'unanimité (MM. Gibb, Nyberg et Posthumus ayant donné leur accord par écrit) de nommer M. Pellat membre du Comité de rédaction, du Comité de direction et du Comité financier.

Il éxamine ensuite la démission présentée par M. Stern, secrétaire général, qui est invité à fournir verbalement les précisions qu'il juge utiles; après les explications de l'intéressé et la délibération du Comité, celui-ci décide à l'unanimité d'accepter la démission de M. Stern, tout en espérant qu'il voudra bien continuer à apporter, en rédigeant des articles, sa collaboration à l'Encyclopédie.

La séance est levée à 12 h. 40.

[1] Las anteriores tuvieron lugar en Leiden (abril 1949), París (mayo 1951), Madrid (septiembre 1953) y Copenhague (octubre 1955). Cf. Al-Andalus, XIV [1949], pp. 250-251; XVI [1951], pp. 256-257; XVIII [1953], p. 486, y XX [1955], pp. 491-493.

Deuxième séance du 19 septembre.

Les membres présents le matin (sauf M. Stern) entrent en séance à 17 h. et abordent immédiatement la question de l'organisation future du Comité de rédaction. Après avoir examiné les diverses solutions qui ressortent de l'étude approfondie de la lettre de M. Gibb datée du 8 septembre, du rapport du Comité de rédaction et d'une correspondance privée de M. Gibb à M. Pedersen, le Comité, en regrettant vivement le départ de M. Gibb décide à l'unanimité d'inviter M. B. Lewis, professeur à l'Université de Londres, à se charger de l'édition anglaise: il rédige en conséquence une lettre qu'il demande à son président de faire parvenir à M. Gibb.

Dans ces conditions, le Comité de rédaction comprendra, dès que M. Lewis aura fait connaître officiellement son acceptation, les membres suivants: MM. Lewis (Londres), Pellat (Paris) et Schacht (Leyde). M. Stern sera invité à remettre au nouveau rédacteur anglais toutes les archives (correspondances, fichiers, etc.) et tous les articles destinés à l'Encyclopédie de l'Islam qu'il détient, et à lui fournir tous renseignements utiles sur son fonctionnement.

Le Comité décide ensuite de demander à l'Académie néerlandaise de nommer un nouveau membre du Comité financier en remplacement de M. Boeke, décédé. D'autre part, à la suite du décès de M. Adnan Adivar, membre associé du Comité de direction, décédé, il charge son président de faire savoir à M. Köprülü, d'Ankara, qu'il souhaiterait le nommer membre associé.

La séance est levée à 18 h. 45.

Seance du 20 septembre.

Sont présents: les membres qui ont pris part à la séance de l'après-midi du 19 septembre et M. Wieder, représentant M. Posthumus.

La séance est ouverte à 10 h. Après avoir adopté à l'unanimité le rapport financier présenté par M. Schacht, le Comité est d'avis de demander par écrit à M. Nyberg s'il accepte que la prochaine réunion du Comité de direction ait lieu à Upsala en 1958; en cas de réponse négative de M. Nyberg, on envisage de proposer à M. Gibb que la réunion se tienne à Londres.

A la demande des rédacteurs, le Comité accepte que soit jointe aux demandes d'articles une lettre priant les collaborateurs d'envoyer leurs travaux aux rédactions dans les délais indiqués.

La séance est levée a 11 h. 45.

Séance plenière du 20 septembre 1956.

La séance est ouverte à 12 h., avec la participation de MM. les Professeurs Levi Della Vida, membre honoraire, et M. Shafi, membre associé. Après un échan-

ge de vues sur l'organisation de l'Encyclopédie de l'Islam et de l'Urdu Encyclopaedia of Islam, le Comité de direction accepte, afin d'assurer une liaison plus efficace avec los membres associés, la proposition du Comité de rédaction de tenir l'ensemble des membres du Comité de direction au courant des problèmes qui pourraient se poser en dehors des réunions plénières.

La séance est levée à 13 h.»

Además de los agasajos particulares con que los arabistas italianos obsequiaron a los miembros extranjeros del Comité de Dirección, éstos fueron invitados a sendas recepciones organizadas por la Accademia Nazionale dei Lincei, a la que asistieron distinguidas personalidades entre las que figuraba S. E. el Cardenal Tisserant, y por el Istituto per l'Oriente.

La Enciclopedia ha publicado ya su fascículo 7, que en la edición francesa llega al artículo *ʿAmr b. Hind*, y en la inglesa al artículo *ʿAmmār al-Mawṣilī*.

* * *

El 29 de septiembre de 1956 comenzó sus trabajos en Damasco un Congreso de las Academias árabes, organizado por la Sección Cultural de la Liga Árabe, y al que asistieron, a más de representantes de las tres Academias del Próximo Oriente (las de El Cairo, Damasco y Bagdad), observadores de los demás países árabes que carecen de Corporaciones de ese tipo. El Congreso terminó el 5 de octubre.

Los discursos pronunciados, las comunicaciones presentadas y discutidas, y los acuerdos tomados en dicha importante reunión han sido publicados en la Revista de la Academia Árabe (*Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī*) de Damasco, vol. XXXII [1937], fasc. 1.

Nos gustaría poder publicar un análisis crítico detenido de las deliberaciones de este Congreso de las Academias Árabes, y subrayar su parecido básico, así como sus concordancias y divergencias, con el II° Congreso de Academias de la Lengua española, celebrado en Madrid del 22 de abril al 2 de mayo de 1956, y cuya *Memoria* ha sido ya publicada (Madrid 1956). El parangón entre ambos Congresos de Academias de sendas lenguas con difusión internacional y con algunos problemas parecidos, aunque en otras cuestiones difieran radicalmente, da — en efecto — materia para útiles meditaciones.

SUMARIO

NECROLOGÍA

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), E. Lévi-Provençal (4 enero 1894-23 marzo 1956)

ARTÍCULOS

CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Un opúsculo inédito de Algazel: El «Libro de las intuiciones intelectuales» 19
CERULLI (ENRICO), Dante e l'Islam 229
DUBLER (CÉSAR E.), Ibn al-Bayṭār en armenio 125
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi arabi» 1
— La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica 303
HARVEY (L. P.), Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos 297
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ Mª), Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del cuadrante «sennero» 59
PELLAT (CH.), Note sur l'Espagne musulmane et al-Ŷāḥiẓ 277
RON DE LA BASTIDA (C.), Los manuscritos árabes de Conde (1824) 113
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), El ḥāŷib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín 285
STEIGER (ARNALD), Un inventario mozárabe de la iglesia de Covarrubias. 93
TERÉS (ELÍAS), El Diccionario español-latino-arábigo del P. Cañes 255

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVIII Y XXXIX

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes, X..... 191
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Esquema demográfico de la ciudad de Granada..... 131
— Nichos y arcos lobulados..... 147
— La judería de Zaragoza y su baño..... 172
— Ampliación y tamaño de varias mezquitas..... 339
— Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor..... 353
— Quicialeras hispanomusulmanas..... 359
— Animales de juguete..... 373
— La torre de Gabia la Mayor, desmochada..... 375
— Una fase de austeridad artística en el Cristianismo y en el Islam occidental..... 377

VARIEDADES

ARCE, O. F. M. (A.), Procesión del Corpus Christi en ʿAyn Kārem (1870)..... 425
† CAGIGAS (ISIDRO DE LAS), Un hallazgo de monedas árabes..... 199
COLIN (G. S.), Una adición sobre «dentina»..... 216
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Adición sobre «Calvi vi calvi»..... 215
— Una «pre-muwaššaḥa» atribuída a Abū Nuwās..... 406
GRUNEBAUM (G. E. VON), «Lírica románica» before the Arab Conquest. 403
IMAMUDDIN (S. M.), Sobre el autor de la «Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir»..... 210
OLIVER ASÍN (JAIME), La expresión «ala ud» en el «Libro de Buen Amor»..... 212
SECO DE LUCENA (LUIS), «Rehamital Mezumel» — «Válor»..... 423
TERÉS (ELÍAS), Préstamos poéticos en al-Andalus..... 415

BIBLIOGRAFÍAS SISTEMÁTICAS

VERNET GINÉS (JUAN), Una bibliografía de la Historia de las ciencias matemáticas y astronómicas entre los árabes (años 1942-1956).... 431

RESEÑAS DE LIBROS

AVICENNE, *Poème de la Médecine... Urǧūza fi 't-ṭib, Cantica Avicénnae* (Emilio García Gómez) 224

AYALON (DAVID), *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Enrique Perpiñá Rodríguez) 224

BADAWĪ (ᶜABDURRAḤMĀN), *Neoplatonici apud Arabes* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 221

BATLLORI MUNNÉ (ANDRÉS), véase LLUBIÁ MUNNÉ (LUIS Mª).

BERNIS (CARMEN), *Tapicería hispano-musulmana (siglos IX-XI)* (L. T. B,). 451

GABRIELI (FRANCESCO), *Alfarabius: Compendium legum Platonis* (Manuel Alonso, S. I.) 220

GARCÍA ROMO (FRANCISCO), *Influencias hispano-musulmanas y mozárabes en general y en el románico francés del siglo XI (Capiteles corintios)* (L. T. B.) 452

HUICI MIRANDA (AMBROSIO), *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)* (L. T. B.) 446

IBN SAᶜĪD (ABŪ-L-ḤASAN ᶜALĪ IBN MŪSÀ AL-ANDALUSĪ), *Al-Guṣūn al-yāniᶜa fi maḥāsin šuᶜarā' al-miᶜa al-sābiᶜa [Los ramos maduros sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima]* (Emilio García Gómez) 225

Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations (Emilio García Gómez) 227

KAHLE (PAUL), *Opera minora (Festgabe zum 21. Januar 1956)* (Emilio García Gómez) 441

LLUBIÁ MUNNÉ (LUIS Mª) y BATLLORI MUNNÉ (ANDRÉS), *Terminología tipológica de la cerámica española y etimología de la palabra «mayólica»* (L. T. B.) 454

MAYER (L. A)., *Islamic Architects and their works* (L. T. B.) 453

MITCHELL (T. F.), *An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic* (Fernando de la Granja) 449

NADER (ALBERT N.), *Le système philosophique des Muᶜtazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 442

RICARD (ROBERT), *Études hispano-africaines* (L. T. B.) 447

ROSELLÓ BORDOY (GUILLERMO), *Sobre los Baños árabes de Palma de Mallorca* (L. T. B.)..... 455
ROSENTHAL (E. I. J.), *Averroes' Commentary on Plato's «Republic»* (Manuel Alonso Alonso)..... 444
SIERRA (ALFONSO DE), *Forja marroquí (Teoría de la voluta)* (L. T. B.).. 456
Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Emilio García Gómez)..... 217
ZIADEH (FARHAT J.) y WINDER (R. BAYLEY), *An Introduction to modern Arabic* (Jacinto Bosch Vilá)..... 448

NOTICIAS

Necrologías.

Noticias del fallecimiento de K. Brockelmann, W. Marçais, A. Basset, J. Cantineau y ʿAbd al-Qādir al-Magribī..... 457
Indications sommaires sur la vie et l'œuvre d'André Basset, por L. Galand. 457

Doctorados.

Doctorado de don Jacinto Bosch Vilá..... 460
Doctorados en Madrid del pakistaní señor Sayyid Muḥammad Imām al-dīn, y del libanés señor ʿAfif Turk..... 460
Doctorado en París del egipcio señor al-Sayyed Sālim..... 460

Instituciones científicas e Institutos Orientales.

Entrega de un lote de libros que Siria regala al Instituto Hispano-Árabe de Cultura..... 460

Viajes, conferencias y reuniones.

Conferencias de los profesores W. Hoenerbach y A. Steiger..... 460
Conferencias, cursos y publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (curso 1955-1956)..... 461
Conferencias del P. G. C. Anawati, señorita ʿAṭiyya Haykal y Dr. Tommaso Sarnelli en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura..... 461

Viaje a Turquía de una misión oficial española 462
ornadas de Cultura Islámica en la Escuela Superior de Comercio 462

Reuniones y Congresos internacionales.

XII° Convegno Internazionale Volta, Roma y Florencia, 27 mayo-1 junio. 462
Simposium internacional de historia de la civilización musulmana, Burdeos, 25-29 junio 463
Quinta reunión del Comité de Dirección de la Enciclopedia del Islam, Roma, 19-20 septiembre 464
Congreso de las Academias Árabes organizado por la Sección Cultural de de la Liga Árabe, en Damasco, 29 septiembre-5 octubre 466

Correcciones y rectificaciones.

Rectificación (L. T. B.) 228

LÁMINAS

E. Lévi-Provençal 152
1. Galería lapidaria del Vaticano. Edículo de Todi en Roma, y altar de un oratorio en los alrededores de Spoleto (Italia), junto a las fuentes del Clitunno 152
2. Sarcófago de San Pedro el Grande en Rávena, y sarcófago de San Barbaziano en la Catedral de Rávena 152
3. Tablero de madera tallada en la mezquita al-Aqṣà de Jerusalén, y losas de mármol con decoración visigoda en el Museo Arqueológico de Mérida 153
4. Nicho labrado en yeso de Jirbat al-Mafŷar (Palestina), y fragmento de nicho encontrado en el subsuelo de la Mezquita de Córdoba. 153
5. Ventana de arco lobulado en la mezquita mayor de Samarra 160
6. Detalle de la concha de yeso que cubre el miḥrāb de la Mezquita de Córdoba 161
7. Cámara intermedia del baño de Zaragoza 176
8. Plano de la judería de Zaragoza en el siglo XV, trazado sobre el de la ciudad que hizo Casañal en 1880 177
9. Hallazgos numismáticos de Bañolas y Loja 192

10. Hallazgo numismático de Loja 193
11. Quicialeras califales en el Museo Arqueológico de Córdoba 364
12. Quicialera de mármol procedente de la Casa del Chapiz de Granada, actualmente en el Museo Arqueológico Nacional 364
13. Quicialera de madera del Convento de Santa Isabel la Real de Toledo, y quicialera califal de mármol en el Museo Arqueológico de Córdoba 365
14. Puerta de ingreso desde el patio a la sala baja de una casa en el Albaicín (Granada) 365
15. Quicialeras en la galería de una casa mudéjar de la calle de Santiago en Córdoba 372
16. Juguetes de barro cocido del Museo de la Alhambra (Granada) 373
17. Exterior de la cabecera de la iglesia y detalle del ábside central en el Monasterio de Santa María de la Vega (Palencia) 388
18. Cúpula del crucero de la iglesia en el Monasterio de Armenteira (Pontevedra) 389

GRABADOS PUERA DE TEXTO

Planta parcial del baño judío del Coso, en Zaragoza 174

NOTA DE LA REDACCION

Recordamos a nuestros lectores que el habitual cupo de páginas queda completado en este volumen con las que a su comienzo llevan numeración romana

REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES

PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE ETNOLOGÍA PENINSULAR

Recoge estudios dialectales y folklóricos, así como materiales de nuestro saber popular, con el propósito de fomentar el mejor conocimiento e interpretación del acervo poético y lingüístico que enriquece la cultura española. Siendo la *Etnología* la ciencia que enseña a observar la vida y la cultura de los pueblos, sus estudios alcanzaron un extraordinario auge en todos los países, haciéndose imprescindible la creación de cátedras de *Etnología* en las Universidades, y de Museos Etnológicos en todas las regiones. Su enseñanza se exige en el Magisterio como disciplina necesaria para el conocimiento de la mentalidad humana y formación integral del individuo. Sólo mediante los estudios completos de la etnología de una comarca, se puede llegar a la comprensión de sus peculiaridades regionales, y, por extensión, al conocimiento del acervo nacional. Es, pues, urgente la formación de bibliotecas de Etnología, para las que brindamos como obra imprescindible la

REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES

de publicación *trimestral*, que cuenta actualmente con XII tomos, de unas 700 páginas cada uno y abundantes láminas, correspondiendo el número XIII a 1957. Recoge los más variados temas de la cultura material y espiritual de España, en todos los aspectos de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte. Dialectología, Conocimientos, Literatura, Música, Canto y Baile, Costumbres y Fiestas, Creencias, Bibliografía, constituyen sus secciones.

Los precios de suscripción para España son 100 ptas. Para el extranjero, 140. Número suelto para España, 25 ptas.; para el extranjero, 45. Unas 180 páginas cada número (26 × 18). Existen colecciones. Aparición trimestral.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 100 pesetas. Por suscripción, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesestas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Huici Miranda, Ambrosio, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)* (L. T. B.). 446
Ricard, Robert, *Études hispano-africaines* (L. T. B.) 447
Ziadeh, Farhat J., y Winder, R. Bayley, *An Introduction to modern Arabic* (Jacinto Bosch Vilá) 448
Mitchell, T. F., *An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic* (Fernando de la Granja) 449
Bernis, Carmen, *Tapicería hispano-musulmana* (L. T. B.) 451
García Romo, Francisco, *Influencias hispano-musulmanas y mozárabes en general y en el románico francés del siglo XI (Capiteles corintios)* (L. T. B.) 452
Mayer, L. A., *Islamic Architects and their works* (L. T. B) 453
Llubiá Munné, Luis Mª, y Batllori Munné, Andrés, *Terminología tipológica de la cerámica española y etimología de la palabra «mayólica»* (L. T. B) 454
Roselló Bordoy, Guillermo, *Sobre los Baños árabes de Palma de Mallorca* (L. T. B.) 455
Sierra, Alfonso de, *Forja marroquí (Teoría de la voluta)* (L. T. B.) 456

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 70 pesetas año.

Número suelto: 40 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

ʾ — b — t — ṯ — ǧ — ḥ — ḫ — d — ḏ — r — z — s — š — ṣ
ḍ — ṭ — ẓ — ʿ — ġ — f — q — k — l — m — n — h w — y

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw.*

alif maqṣūra = *à.*